Alexei Krioukov

Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre

Gedruckt mit Unterstützung

des

Deutschen Akademischen Austauschdienstes

Alexei Krioukov

DAS PROBLEM DER INTERSUBJEKTIVITÄT BEI HUSSERL UND SARTRE

ibidem-Verlag
Stuttgart

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

∞

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreien Papier
Printed on acid-free paper

ISBN: 3-89821-319-6

© ***ibidem***-Verlag
Stuttgart 2004
Alle Rechte vorbehalten

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und elektronische Speicherformen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Данная книга является незначительно переработанной версией диссертации, которая была защищена на философском факультете университета г. Бремен 14 февраля 2003 г. Работа над диссертацией была начата еще в 1997 г. на философском факультете Санкт-Петербургского университета, на кафедре философской антропологии, которую возглавляет проф. Марков Б. В. (Prof. Dr. B. Markov, St. Petersburg). Прежде всего мне хочется выразить глубокую признательность доценту кафедры философской антропологии Исакову А. Н. (PD Dr. A. Isakov, St. Petersburg) моему научному руководителю за тот философский опыт и тот импульс, который я получил общаясь с ним на ранних стадиях работы над моей диссертацией. С 1999 г. по 2003 г. я являлся докторантом университета г. Бремен в качестве ДААД стипендиата и продолжил работу над своим трудом под руководством проф. Г. Мора (Prof. Dr. G. Mohr, Bremen), которому я выражаю свою признательность за поддержку и чуткое руководство моей научной работой во время моего пребывания в Германии. Мне хотелось бы также сказать слова благодарности всем тем, кто в разное время в философских дискуссиях помог становлению данной работы: профессору Г. Пастернаку (Prof. Dr. G. Pasternak, Bremen), доценту Б. Фришман (PD Dr. B. Frischmann, Bremen), профессору Э. Марбаху (Prof. Dr. E. Marbach, Bern), профессору Ф. Перена (Prof. Dr. F. Pereña, Barcelona), профессору М. Потепа (Prof. Dr. M. Potepa, Varschava), доктору Л. Пасторе (Dr. L. Pastore, Bremen/Lecce), доктору Х.-Б. Шмид (Dr. H.-B. Schmid, St. Gallen).

Я выражаю огромную признательность Э. Хокауф (E. Hockauf), которая с самого начала помогала мне в корректировании текста диссертации. А также мне хотелось бы поблагодарить А. Бёхм (A. Böhm) и К. Шона (C. Schön) за неоценимую помощь в редактировании этой книги.

Естественно, я хотел бы поблагодарить ДААД за информационную и материальную поддержку во время моего пребывания в Германии.

Алексей Крюков

август 2004, д. Б. Вруда

Inhaltsverzeichnis

0. EINLEITUNG **9**

I. INTERSUBJEKTIVITÄT BEI HUSSERL **14**

I.1. Die phänomenologische Methode Husserls **15**

I.1.1. Reduktion 16

I.1.2. Intentionalität 23

I.1.2.1. Das Subjekt der Intentionalität 24

I. 1.2.2. Das intentionale Objekt 30

I. 1.3. Zusammenfassung der Hauptzüge der Bewusstseinstheorie Husserls 35

I. 2. Intersubjektivität in den *Cartesianischen Meditationen* **37**

I.2.1. Skizze der Vorarbeit in den I.-IV. Meditationen und der Konstitutionsstufen der Intersubjektivität in der V. Meditation 37

I.2.2. Das transzendentale Ich 44

I. 2.3. V. Meditation. Eigentliches Intersubjektivitätsproblem 62

I.2.3.1. Erster Schritt: Die primordiale Epoché 62

I.2.3.2. Zweiter Schritt: Immanente Transzendenz 71

I.2.3.3. Dritter Schritt: Die Fremderfahrung 80

I.2.3.4. Vierter Schritt: Die intermonadologische Gemeinschaft 90

I.2.3.4.1. Die intersubjektive Natur 90

I.2.3.4.2. Die Gemeinschaft von Monaden 94

I.3. Zwischenbilanz **95**

II. INTERSUBJEKTIVITÄT BEI SARTRE **99**

II.1. Grundbegriffe der Fundamentalontologie Sartres **100**

II.1.1. Das Phänomen und sein Sein 101

II.1.2. Das präreflexive Bewusstsein 105

II.1.2.1. Das präreflexive Cogito als Grundlage des Bewusstseins 106

II.1.2.2. Der ontologische Beweis 110

II.1.3. Die Bewusstseinstheorie Sartres in ihrem Verhältnis zur Bewusstseinstheorie Husserls 117

II.2. Unter dem Blick des Anderen **120**
II.2.1. Die Bedeutung und die Hauptzüge der Theorie der Intersubjektivität Sartres im Kontext seiner phänomenologischen Ontologie 121
II.2.2. Kritik Sartres an anderen Konzeptionen der Intersubjektivität 128
II.2.2.1. Realismus und Idealismus 129
II.2.2.2. Husserl (Analyse von Sartres Argumentation) 130
II.2.2.3. Hegel 139
II.2.2.4. Heidegger 141
II.2.3. Die Frage nach der Existenz des Anderen 143
II.2.3.1. Der Andere als Subjekt 145
II.2.3.2. Die pränumerische Realität des Subjekt-Anderen 149
II.2.4. Die Frage nach dem Seinsbezug zum Anderen 153
II.2.4.1. Das Cogito als Ausgangspunkt für die Intersubjektivität 153
II.2.4.1.1. Das transzendente Ich 154
II.2.4.1.2. Entdeckung meines Ego 163
II.2.4.2. Interne wechselseitige Negation 171
II.2.4.2.1. Selbstheit 172
II.2.4.2.2. Dialektik der internen wechselseitigen Negation 176

I.3. Zwischenbilanz **184**

III. ZUSAMMENFASSUNG **188**

LITERATURVERZEICHNIS **193**

0. Einleitung

Mit der Begründung bzw. Ausarbeitung der Phänomenologie hat Husserl seinen philosophischen Hauptzweck verfolgt: Er strebte an, die Phänomenologie als strenge Wissenschaft auf einem apodiktischen und vollkommen sicheren Prinzip aufzubauen, aus welchem all die anderen Wissenschaften deduziert werden könnten. Diese Wissenschaft nannte er Phänomenologie, da sie die Wissenschaft über die Phänomene unseres Bewusstseins ist, das seinerseits auf der Apodiktizität des *ego cogito* Descartes' basiert.

Der Hauptslogan der Phänomenologie ‚Zu den Sachen selbst!' ist deswegen dahingehend zu deuten, dass die in der Phänomenologie zu suchenden Sachen in dem Bereich des Bewusstseinslebens ausgelegt bzw. deskriptiv beschrieben werden müssen.[1] Husserl definiert die Phänomenologie als eidetische Wissenschaft in Abhebung von der Psychologie, die für Husserl ausschließlich eine Tatsachenwissenschaft ist.[2] Die ‚Sache' der eidetischen Wissenschaften oder, wie Husserl auch sagt, der Wesenswissenschaft[3] hat ausschließlich mit dem Wesen der sich im Bewusstsein befindenden Phänomene zu tun. Das ganze Bewusstseinsleben, das nur nach dem Vollziehen der Reduktion zugänglich wird, nennt Husserl die ‚transzendentale Subjektivität'[4]. Hier sind wir zu dem Punkt gelangt, der die Bedeutung der Intersubjektivität für die transzendentale Phänomenologie erklären kann. Husserl nennt das transzendentale Subjekt in den *Cartesianischen Meditationen* die Monade oder das in der vollen Konkretion genommene transzendentale Ego.[5] Er definiert die transzendentale Sphäre als die *intermonadologische* Sphäre. Für jede Monade müssen die Grundprinzipien der Phänomenologie gültig sein. Und nur deswegen kann die Phänomenologie als Wesensschau ihren eigentlichen Sinn bekommen: Sie wird zur universalen Wissenschaft, die jeder transzendentalen Subjektivität im gleichen Maß Ihre Grundprinzipien verleiht.

---

1 Hierzu Waldenfels 1992, S. 17 ff.
2 *Ideen I*, S. 6.
3 Ebd., S. 6.
4 *CM*, S. 58 ff.
5 Ebd., S. 102 f.

Das Problem der Intersubjektivität bekommt in den *Cartesianischen Meditationen* große Bedeutung: Wie kann ich mich aus dem Bereich meines transzendentalen Egos der Existenz des anderen Egos vergewissern, damit die phänomenologische Wissenschaft ihre Geltung für alle transzendentalen Monaden haben kann? In aller Kürze die Bedeutung der Intersubjektivität für die Phänomenologie Husserls: Auf der Grundlage des Cogito Descartes' als apodiktischer Evidenz wird die apodiktische phänomenologische Wissenschaft entwickelt, aus welcher all die anderen Wissenschaften deduziert werden können. Das Problem besteht in dem Aufbau des Bezugs zwischen den transzendentalen Egos, damit diese universale Wissenschaft für alle Egos ihre Bedeutung behält.

Anders ist es aber bei Sartre, der die phänomenologische Tradition fortgesetzt hat. Obwohl das Problem der Intersubjektivität auch die führende Rolle für seine Variante der Phänomenologie spielt, taucht es in einem ganz anderen Kontext auf. Sein Hauptanliegen besteht in dem ontologischen Zugang zu den philosophischen Problemen. Deswegen heißt der Titel seiner Phänomenologie die ‚phänomenologische Ontologie'. Als Grundlage bzw. Ausgangspunkt für die Philosophie wählt Sartre ebenso wie Husserl das Cogito Descartes'. Jedoch unterscheidet Sartre die doppelte Struktur dieses Cogito: Es kann sowohl reflexiv als auch präreflexiv sein. Das präreflexive Cogito, das Sartre auch das präreflexive Bewusstsein nennt, hat den Vorrang: Es ist die eigentliche Grundlage des Bewusstseinslebens. Die Reflexion ist ein nur sehr sekundärer Akt. Mit der Hervorhebung der Rolle des präreflexiven Cogito versucht Sartre Folgendes auszuführen:

> So erlaubt uns der Verzicht auf das refelexive cogito – zweite Formation – zugunsten des präreflexiven cogito, das Sein des percipi, das heißt des Bewußtseins, wiederzufinden, das Sein der Welt und die Existenz des anderen.[6]

So sehen wir, dass das Bewusstsein in dem präreflexiven Cogito, der Hauptidee Sartres, sein eigentliches, ‚richtiges' Leben als Bewusstsein, das Sein der Welt und das des Anderen wiedergewinnt. Im letzten Fall geht es um die eigentliche intersubjektive Problematik: Auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins begegne ich den Anderen. Die Bedeutung der Intersubjektivität für die phänomenologische Ontologie

---

[6] *SS*, S. 270.

Sartres besteht darin, dass ich durch den Anderen „die Bedingung meiner Existenz“[7] im eigentlichen Sinn gewinne. Ich brauche den Anderen, seine Existenz ist für meine unentbehrlich, damit ich all die Seiten meiner Existenz erfassen kann.

So ist die Bedeutung der Intersubjektivität für die beiden Phänomenologen kurz auf solche Weise zu definieren: Für die Phänomenologie Husserls ist die Frage nach dem Anderen in dem Sinn von besonderer Bedeutung, als durch das Beweisen der Existenz des Anderen die Tragweite der phänomenologischen Wissenschaft für *alle* bewiesen ist. In der Phänomenologie Sartres brauche ich die Lösung des Intersubjektivitätsproblems, um meine vollkommene Existenz erfassen zu können.

Ich versuche jetzt einen allgemeinen Einblick in das Problem der Intersubjektivität zu verschaffen. Das Wort ‚Intersubjektivität’ impliziert schon in sich selbst den Leitfaden für die Ausarbeitung der Intersubjektivitätsproblematik. Man setzt voraus, dass es eine Pluralität der Subjekte gibt, zwischen welchen es erforderlich ist, eine Beziehung ‚inter’ zu rechtfertigen. Aber das ist bereits die Verallgemeinerung der höheren Stufe. Ursprünglich lässt sich der Sinn des Intersubjektivitätsproblems mit zwei Begriffen ausdrücken: ‚Ich‘ und ‚Anderer‘, welche die Bausteine der ganzen Problematik sind. Deswegen kann man das Problem so umformulieren, dass die Intersubjektivität die Vielfalt der Beziehungen zwischen Subjekten bildet, welche durch einen ursprünglichen Bezug zwischen dem ‚Ich’ und dem ‚Anderen’ präsentiert werden können. Der Unterschied zwischen diesen zwei Begriffen lässt die allgemeine Problematik der Abhandlung erkennen: *Wie kann man den Bezug zwischen ‚Ich’ und ‚Anderem’ rechtfertigen*.

Da ich die Frage nach der Intersubjektivität anhand der Beispiele der Phänomenologien Husserls und Sartres ausführe, ist es hier erforderlich zu sagen, was beide Phänomenologen unter den Begriffen ‚Ich’ und ‚Anderer’ verstehen. ‚Ich’ und ‚Anderer’ der Intersubjektivität sind: bei Husserl mein Ego und das des Anderen (oder das *alter ego*); bei Sartre mein Bewusstsein (das präreflexive Bewusstsein oder das Für-Sich) und das Bewusstsein des Anderen. Es ist auch erforderlich, über die Methode der Ausarbeitung des Problems in beiden Varianten der Phänomenologie zu sprechen.

---

[7] *EH*, S. 165.

Husserls Verfahren ist das Konstitutionsverfahren. Dies bedeutet, dass die Fremderfahrungsdaten des anderen transzendentalen Egos in dem Bereich meiner transzendentalen Sphäre in meinen intentionalen Leistungen konstituiert werden. In der phänomenologischen Ontologie Sartres ist dieses Konstitutionsverfahren sinnlos, da ich den Anderen in dem ‚Tiefsten' meines Cogito treffe. Sein Verfahren ist das Verweisen auf die Phänomene, in welchen der Andere sich kundgibt. Diese sind in der Theorie Sartres ‚Blick' und ‚Scham'.

Nach diesem Exposé der Bedeutung der Frage nach dem Anderen in den phänomenologischen Philosophien von Husserl und Sartre möchte ich die Akzente meiner Abhandlung darlegen. Wir sehen, dass Husserl und Sartre das Problem der Intersubjektivität (der Bezug zwischen ‚Ich' und ‚Anderem'), von den Voraussetzungen der Prinzipien ihrer Phänomenologien ausgehend, mit der Anwendung verschiedener Methoden für die Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems zu lösen versuchen. Die Hauptaufgabe meiner Untersuchung definiere ich in zweierlei Hinsicht: Erstens will ich zeigen, wie die phänomenologische Gesamtkonzeption beider Phänomenologien auf die Ausarbeitung des Problems der Intersubjektivität einwirkt. Zweitens will ich diejenigen Schwerpunkte sowohl in der Konzeption der Phänomenologie Husserls als auch in seiner Theorie der monadologischen Intersubjektivität hervorheben, welche deutlich gezeigt haben, wie die ontologische Methode Sartres bei der Lösung des Intersubjektivitätsproblems im Vergleich zu der konstitutiven Methode Husserls möglich ist.

Die Methode der Arbeit für das Ausführen dieser Hauptaufgabe der Abhandlung bezeichne ich als die kritische Prüfung und die Auseinendersetzung mit den Hauptthesen der Intersubjektivitätskonzeptionen bei Husserl und Sartre. Es geht auch um die komparatistische Darstellung beider Konzeptionen der Intersubjektivität. In struktureller Hinsicht ist die Abhandlung so gedacht, dass jeder der Teile sowohl über Husserl als auch über Sartre aus zwei logischen Unterteilen, der allgemeinen Einführung in die phänomenologische Konzeption (die Kapitel I.1. und II.1.) und dem Hauptteil über die Intersubjektivität (die Kapitel I.2. und II.2.), besteht. In den einführenden Kapiteln führe ich nicht soviel analytische Arbeit durch, da hier die Aufgabe ist, nur die Hauptbegriffe und die Hauptgedanken beider Phänomenologen mit der Perspektive der Anwendung dieser auf die Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems darzustellen. Insofern liegt das Hauptgewicht der Untersuchung auf der analy-

tischen Prüfung der Hauptzüge der Argumentation beider Autoren in den Kapiteln über die eigentlichen Theorien der Intersubjektivität. Allgemein gesprochen, stelle ich zuerst die Grundlinien der beiden phänomenologischen Konzeptionen dar und vollziehe die Wirkungen auf die Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems nach, die aus der Besonderheit dieser theoretischen Konstrukte folgen.

Zur Auswahl der Texte von Husserl und Sartre ist folgendes zu bemerken: Beide Phänomenologen gehören zu den höchstproduktiven philosophischen Schriftstellern, deren Nachlass mehrere tausend Seiten umfasst. Da es sich um die komparatistische Methode der Darstellung des Intersubjektivitätsproblems handelt, habe ich nicht beabsichtigt - und wäre unmöglich - alle Texte des umfangreichen Nachlasses zu berücksichtigen. Daher beschränke ich mich auf die Werke, deren eigentlicher Zweck war, das Problem der Intersubjektivität auszuarbeiten. In diesem Sinn ist die Analyse der *V. Meditation* in den *Cartesianischen Meditationen* von Husserl mit der Berücksichtigung der Texte zur Intersubjektivität aus dem Nachlass (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. XIII-XV) von besonderer Tragweite. Bei Sartre lenke ich die besondere Aufmerksamkeit auf das Kapitel *Der Blick* aus dem dritten Teil seines Hauptwerks *Das Sein und das Nichts*. Was die Einführung in die phänomenologischen Konzeptionen beider Phänomenologen angeht, stelle ich im Abriss die Hauptzüge der Phänomenologie Husserls dar, die er in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* ausgearbeitet hat. Für das Verständnis der Sartreschen phänomenologischen Konzeption sind sowohl die Einleitung in *Das Sein und das Nichts* als auch sein Frühwerk *Die Transzendenz des Ego* besonders wichtig.

I. Intersubjektivität bei Husserl

Der Hauptzweck der Ausarbeitung der Phänomenologie bei Husserl bestand darin, die eidetische Wissenschaft zu begründen, welche als apodiktisches Fundament für alle anderen Wissenschaften gelten sollte. Eidetisch ist sie, da ihr Objekt, die ‚Wesenserkenntnisse', nicht die ‚Tatsachen' der gewöhnlichen Wissenschaften (z.B. psychische Phänomene der Psychologie) ist.[8] Apodiktisch ist sie, da ihr das unbezweifelbare Prinzip Descartes' *ego cogito* als philosophischer Ausgangspunkt zugrunde gelegt ist.[9] Ausgehend von der Zweifelsmethode Descartes' arbeitet Husserl die Hauptmethode seiner Phänomenologie, die transzendentale Reduktion, aus, die den Zugang zu diesem Bereich des Cogito ermöglicht.[10]

Unter dem Bereich des Cogito versteht Husserl in *Ideen I* das absolute, reine, transzendentale Bewusstsein als solches[11], das nach dem Vollziehen der Reduktion zugänglich ist.[12] In *CM* schlägt er vor, die Reduktion schon direkt auf das transzendentale Ego zu vollziehen.[13] In einem gewissen Sinne kann man sagen, dass die Hervorhebung des transzendentalen Ego in *CM* als der stiftenden transzendentalen Position zur Folge hat, dass die Phänomenologie Husserls als die transzendentale Subjektivität ihren höchsten Entwicklungspunkt erlangt. Diese Subjektivität ist nach den vier Meditationen von *CM* begründet, und Husserl versucht jetzt, den Hauptzweck seiner Phänomenologie, die einzig gültige Wissenschaft, aufzubauen und mit dem Ergebnis seiner Ausführungen in den ersten vier Meditationen, dass das Ego das apodiktische Prinzip ist, zu verbinden.

Genau in diesem Punkt kommt das Problem der transzendentalen Intersubjektivität in Spiel, die Husserl als ‚intermonadisch'[14] auszuarbeiten pflegte. Sein Anliegen war, die neue Wissenschaft für *alle* zu begründen. *Alle* sind mein Ego und die anderen Egos

---

8 *Ideen I*, S. 6.
9 *Methode*, S. 201; *CM*, S. 58 f.
10 *Ideen I*, S. 65.
11 Ebd., S. 66 ff.
12 Ebd., S. 68.
13 *CM*, S. 5.
14 Ebd., S. 102.

(auch Monaden in der Terminologie Husserls). Das Problem ist so zu formulieren: Kann ich beweisen, dass die anderen Egos auch existieren, ist der Zweck der Phänomenologie Husserls erreicht, da die apodiktische Wissenschaft, auf der Grundlage des *ego cogito* entwickelt, für alle Egos gültig ist. Kann ich die Existenz eines anderen Ego nicht beweisen, bleibe ich in meinem apodiktischen Bewusstseinsleben eingeschlossen, anders gesagt: bin ich Solipsist. Deswegen ist der Hauptzweck der fünften ‚intersubjektiven' Meditation als der Versuch zu bezeichnen, den Vorwurf des Solipsismus zu vermeiden. In diesem Sinn ist die Lösung des Intersubjektivitätsproblems von großer Tragweite für die ganze Phänomenologie Husserls in seiner späteren Periode.

Zu analysieren, wie Husserl das Problem der Intersubjektivität mit der Anwendung seiner phänomenologischen Methode zu lösen versucht hat, ist der Hauptzweck des ersten Teils über die Intersubjektivität bei Husserl.

I.1. Die phänomenologische Methode Husserls

Als Erstes ist es erforderlich, eine allgemeine Einführung zu geben, um zu erklären, was die phänomenologische Methode Husserls bedeutet. Das ist in dem Sinn für die vorliegende Abhandlung wichtig, da Husserl in *CM* bei der Lösung des intersubjektiven Problems auch seine phänomenologische Methode anwendet. Es gibt im großen und ganzen zwei Termini, durch welche die Grundzüge seiner Philosophie charakterisiert werden können: ‚Reduktion' und ‚Intentionalität'. Den ersten Begriff nenne ich den methodischen Begriff, da er das Spezifische der Husserlschen Methode am deutlichsten charakterisiert. In Kapitel *I.1.1. Reduktion* wird erklärt, warum und auf welche Weise Husserl einen Übergang von der natürlichen Einstellung (die Vorstellungen des natürlichen Bewusstseins über diese vorhandene Welt) zu der transzendentalphänomenologischen Einstellung durchzuführen versucht. Der Zweck der Einklammerung (Epoché) des transzendenten Seienden besteht in dem Gewinnen der Daten, die zum Residuum des rein Phänomenologischen, zum transzendentalen Bewusstsein, gehören.

Dieses Bewusstseinsleben ist durch die Intentionalität charakterisiert, die man mit der Formel ‚das Bewusstsein von' beschreiben kann. Diesen Begriff bezeichne ich als den inhaltlichen Begriff der Phänomenologie. Das Etwas, worauf das Bewusstsein

intentional gerichtet ist, ist das Phänomen in einem erweiterten Sinne, das sich jedoch selbst im Bewusstsein befindet. Der Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins ist das Kapitel *I.1.2. Intentionalität* gewidmet.

In Kapitel *I. 1.3. Zusammenfassung der Hauptzüge der Bewusstseinstheorie Husserls* fasse ich die Hauptthesen der Phänomenologie Husserls zusammen.

I.1.1. Reduktion

Die Phänomenologie Husserls ist eine Lehre über das Sein des transzendentalen Bewusstseins im Allgemeinen und konkret gesprochen die Wissenschaft von ‚Phänomenen'[15]. Die letzten sind in diesem transzendentalen Bewusstsein befindlich. Bevor dieses Bewusstsein mit den sich in ihm befindenden Phänomenen zu dem Objekt der phänomenologischen Analyse werden kann, ist es erforderlich, die spezifisch phänomenologische Methode anzuwenden, die einen direkten Zugang zum Gegenstand der phänomenologischen Forschung ermöglichen kann. Um das Gebiet zu thematisieren, wendet Husserl die ‚transzendentale Reduktion' an, die das Besondere seiner phänomenologischen Theorie darstellt.

In einem ganz allgemeinen Sinn bedeutet die ‚Reduktion' die Hervorhebung eines bestimmten Gebietes, in Bezug auf welches alle anderen ‚eingeklammert' oder ‚ausgeschaltet' bleiben. Damit wird sein Thematisieren[16] vollzogen. Die Methode der Reduktion hat Husserl in seinem Werk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ausgearbeitet. Diese Arbeit kann man auch als das große Programmwerk Husserls betrachten, in welchem er die Grundzüge seiner phänomenologischen Methode ausführlich präsentiert hat.[17]

---

[15] *Ideen I*, S. 1.

[16] Vgl. Fink 1933: „Die Grundmethode der phänomenologischen Philosophie E. Husserls ist einzig und allein die ‚phänomenologische Reduktion': sie ist der Erkenntnisweg des beginnenden philosophischen Denkens zum ‚thematischen' Gebiet der Philosophie, ist der ‚Zugang' zur transzendentalen Subjektivität, in ihr beschlossen liegen alle Probleme der Phänomenologie und die ihnen zugeordneten Sondermethoden" (S. 322 f.).

[17] Hierzu Waldenfels 1992, S. 30.

Als Ausgangsmoment betrachtet Husserl in dieser Arbeit eine Einteilung, die als eine Unterstufe der phänomenologischen Einsicht präsentiert werden kann. Es handelt sich um die sogenannte ‚natürliche Einstellung'. „Wir blicken in dieser Einstellung auf die natürliche Welt, die Natur im weitesten Sinne, hin: dieser Blick ist die natürliche Einstellung"[18]. Was bedeutet es für Husserl, eine ‚natürliche Einstellung zu haben'?

Ein Grund dafür ist die Überzeugung, dass ich als natürlicher Mensch immer in dieser Welt da bin. Die nächste Umgebung dieser Welt bildet meine Umwelt, in welcher ich mich mit meinen Dingen aufhalte. Ich befinde mich in unendlicher Zeit und unendlichem Raum, welche die Wirklichkeit dieser Welt bilden. Man hat die Möglichkeit, sich in dieser natürlichen Welt frei im Raum zu bewegen. Zu jedem Zeitpunkt kann mans einen Standpunkt wechseln. Ich nehme etwas permanent wahr, stelle mir etwas vor, denke über etwas nach, fühle etwas und so weiter, „und darin finde ich mich zumeist aktuell bezogen auf die mich beständig umgebende Wirklichkeit".[19] Diese alltägliche natürliche Überzeugung, dass die Welt immer da, immer vorhanden ist, dass ich als natürlicher Mensch, ebenso wie die Dinge meiner Umwelt zu dieser wirklichen Welt gehören, bezeichnet Husserl als *These der natürlichen Einstellung*.

> Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine raum-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die ‚Wirklichkeit', das sagt schon das Wort, finde ich als das Seiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin.[20]

Die Feststellung und die Hervorhebung der These des natürlichen Bewusstseins bilden einen methodischen Wendepunkt in der Argumentation Husserls. Wir haben es mit einer Thematisierung der natürlichen Überzeugung und der Verwandlung der letzten in eine spezifisch logische These bei Husserl zu tun. Das erlaubt ihm, das logische Verfahren zu der genannten These anzuwenden, was bedeutet, dass sie wie jede These formal, ohne Berücksichtigung ihres logischen Inhalts, einer speziellen Analyse unterzogen werden kann.

---

[18] *Intersubjektivität I*, S. 138.
[19] *Ideen I*, S. 59.
[20] Ebd., S. 61.

Zwischen möglichen methodischen Verfahren bevorzugt Husserl die cartesianische Methode des Zweifelns. Die Auswahl der letzten bedeutet im Allgemeinen, dass ich jedes Geschehen, jedes Urteil, jede Aussage über die objektiven Sachverhalte (über die Wirklichkeit als vorhandene Umwelt zum Beispiel) bezweifelt werden kann.

So wie Descartes mit dem Zweifel an der sinnlichen Welt begonnen hat, beginnt Husserl mit dem Zweifel an der These der natürlichen Einstellung, in welcher die Existenz dieser sinnlichen Welt postuliert ist. Der Zweifel Descartes bedeutete, dass indem ich an allem zweifele, etwas finde, was ich nicht bezweifeln kann. Damit gewinnt er die Apodiktizität des *ego cogito*.[21] Husserl seinerseits meint, dass die Thesis der natürlichen Einstellung, die so grundlegend zu sein scheint, dieser Methode des Zweifels auch unterworfen werden muss. Man kann sagen, dass Husserl diese so selbstverständlich erscheinende natürliche These darauf prüft, inwieweit diese der apodiktische Ausgangspunkt für die Entwicklung der apodiktischen phänomenologischen Wissenschaft sein kann. Wie bei Descartes hat die natürliche Thesis auch diese Prüfung nicht bestanden.[22]

Wohl aber übernimmt Husserl die Zweifelmethode Descartes‘ nicht ohne Vorbehalt. Das Besondere in dieser Methode besteht für Husserl darin, dass die bezweifelte These oder der bezweifelte Sachverhalt nicht negiert oder verleugnet, sondern bloß außer Aktion gesetzt bzw. ausgeschaltet werden. Dieses Außer-Aktion-Setzen wird auch als ‚Einklammerung‘ und in logischer Hinsicht als ‚Urteilsenthaltung‘ bezeichnet. Im konkreten Sinn der Anwendung der Zweifelmethode auf die These der natürlichen Einstellung ist diese bezweifelte These eine ‚eingeklammerte Thesis‘[23]:

> Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, wir machen von ihr aber ‚keinen Gebrauch’ [...][24]

Aus der Zweifelmethode Descartes hebt Husserl dieses Phänomen der ‚Einklammerung‘ hervor, welches er auch mit dem Terminus ‚Epoché‘ bezeichnet. Die Epoché in Bezug auf die Thesis der natürlichen Einstellung zu vollziehen bedeutet für Husserl

---

[21] Hierzu Perler 1998, S. 147.
[22] *Methode*, S. 207.
[23] *Ideen I*, S. 64.
[24] Ebd., S. 63.

gleichzeitig den Umsturz dieser letzten und die Einklammerung der ganzen in dieser These postulierten Welt. Das heißt, dass die ganze Wirklichkeit außer Aktion gesetzt werden muss. Die Einklammerung der Welt hat das Faktum zur Folge, dass die verschiedenen auf diese Welt bezogenen Wissenschaften auch ausgeschaltet werden müssen. Deswegen haben wir es in der phänomenologischen Forschung mit einer Sphäre zu tun, in welcher es keinen Platz für und keinen Verweis auf die da vorhandene Welt mit auf ihr bezogenen Wissenschaften nach dem methodischen Verfahren der Einklammerung gibt. Aber was bleibt dann übrig?

Husserl gibt folgende Antwort: Nach der Ausschaltung der Welt bleibt nur eine Realität, und zwar die des ‚reinen' Bewusstseins mit all ihren Erlebnissen. Unter dem reinen Bewusstsein versteht Husserl das transzendentale Bewusstsein und nennt deswegen die Epoché, die das Feld des transzendentalen Bewusstseins freigelegt hat, die transzendentale Epoché[25]. Der Grund für die Einklammerung der Thesis der natürlichen Einstellung besteht darin, dass diese ‚zufällig' im Vergleich zu der Thesis meines reinen Ich als Zentrum meines Bewusstseinslebens ist.[26] Husserl versteht das Bewusstsein selbst ganz im cartesischen Sinn und bezeichnet es als das Cogito oder ‚ich denke'. Aber jedes Cogito hat eigene Cogitationes, welche die Erlebnisse des Bewusstseins bilden. Das Bewusstsein schließt alle seine Erlebnisse ein[27]. Und die Gesamtheit dieser Erlebnisse bildet es einen ‚Erlebnisstrom'[28], in welchem die Erlebnisse des Bewusstseins *immanent* in einem ‚unendlichen Horizont' der möglichen Erlebnisse des transzendentalen Bewusstseins befindlich sind. Diese Begriffe ‚transzendentales Bewusstsein', ‚transzendentale Epoché', ‚immanenter Horizont' bilden den Kern der Phänomenologie Husserls.

In *CM*, wie wir bald sehen, verschiebt Husserl die Akzente, indem er einen Weg zur rein subjektiven Philosophie zu bahnen versucht. In dieser Arbeit verwendet Husserl den Begriff ‚Epoché' in doppeltem Sinn. Erstens gewinnt der Phänomenologe durch das Vollziehen der transzendentalen Reduktion die Sphäre des selbst Eigenen der reinen Erlebnisse ganz im Sinn von *Ideen I* des Bewusstseins, und zweitens ist das Ei-

[25] Ebd., S. 68 f.
[26] Ebd., S. 98.
[27] Ebd., S. 67.
[28] Ebd., S. 70.

gene durch das Erreichen der reinen Struktur des transzendentalen Ego bezeichnet. Es geht hier schon nicht mehr nur um das reine Bewusstseinsleben als solches, sondern um den ‚Bewohner' des Bewusstseins, das transzendentale Ich selbst. „Die èpoché ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als rein fasse und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist."[29]

Allgemein gesagt besteht die Hauptaufgabe der phänomenologischen Reduktion darin, die „Blickwendung auf das transzendental reine Bewußtsein überhaupt zu ermöglichen"[30]. Diese Methode der Einklammerung bedeutet, dass die Schichten der Realität, die dem Erlebnisstrom gegenübergestellt sind, außer Aktion gesetzt werden müssen. Dabei soll entschieden werden, ob es gerechtfertigt ist, dass eine bestimmte Schicht der Bewusstseinserlebnisse eingeklammert werden muss oder nicht. Das nötigt Husserl dazu, die Beschreibung des Reduktionsvorganges allmählich Schritt für Schritt deskriptiv zu machen. Betrachten wir das genauer.

Die natürliche Einstellung als Korrelat des natürlichen Lebens ist eingeklammert. Statt dieser haben wir nur mit dem transzendentalen Bewusstseinsleben, eigentlich gesagt, mit den Erlebnissen dieses Bewusstseins zu tun. All die Erlebnisse (*cogitationes*) sind die Erlebnisse im Inneren der Bewusstseinssphäre. Sie sind auch die Erlebnisse des Ego oder des transzendentalen Ich, von der apodiktischen Formel Descartes' *ego cogito* ausgehend. Aber was ist das für eine Instanz, das Ego (oder auch das transzendentale Ich) selbst? Muss dieses auch unter die Reduktion fallen, und falls nicht, wo im Bewusstsein befindet es sich? Anders gesagt, ist die Frage zu beantworten, ob das Ich zu dem Feld des Phänomenologischen, der immanenten Sphäre des reinen Bewusstseins, gehört oder nicht.

Das Thema des transzendentalen Ichs ist für die Phänomenologie Husserls von besonderer Tragweite.[31] Wenn seine Phänomenologie als der egologische Ansatz charakterisiert wird[32], ist damit gemeint, dass das transzendentale Ich im Zentrum seiner

[29] *CM*, S. 60.
[30] *Ideen I*, S. 122.
[31] Ausführlicher zum Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls Marbach 1974.
[32] Hierzu Kozlowski 1991, S. 5.

phänomenologischen Konzeption steht. Dass Husserl die Akzente in seiner Theorie des transzendentalen Bewusstseins in *Ideen I* und in *CM* unterschiedlich setzt, habe ich in der Einleitung zu dem Teil über Husserl gesagt: Wenn es in *Ideen I* um die Reduktion auf das reine Bewusstsein geht, handelt es sich in *CM* um die Reduktion direkt zu dem transzendentalen Ego selbst. Hier merke ich nur an der Zeit, wie Husserl sich in *Ideen I* entscheidet, ob das Ich aus dem Feld des transzendentalen Bewusstseins ausgeschaltet werden muss oder nicht und welches Charakteristikum er diesem Ich gibt.[33]

Husserl argumentiert in *§57* von *Ideen I* wie folgt. Allgemein betrachtet, ist das Ich ein Gegenstand unter allen anderen in der Sphäre des Phänomenologischen, jedoch ein Gegenstand in einem besonderen Sinn. Richtet der Phänomenologe seinen Blick mit dem Anliegen, das Ich zu enthüllen, nach dem Vollziehen der Reduktion auf den Fluss der reinen Erlebnisse, ergibt sich, dass es kaum etwas diesem Ich Ähnliches gibt. Husserl erklärt das Phänomen auf solche Weise: Das reine Ich ist das absolut Identische und kann zum Fluss der mannigfaltigen Erlebnisse, im Vergleich zu denen es notwendig ist, nicht gehören. Das notwendige und absolute Ich ist in einer phänomenologischen Blickwendung nicht zu erfassen. Der Blick geht ‚durch' das Ich. Gleichzeitig wird das Ich als Hintergrund jedes Erlebnisses beschrieben und ist ein Garant der Einheit des ganzen Aktes. Verbleibt das Ich nach der Ausschaltung der Welt und alles Transzendenten, so befindet es sich in der immanenten Sphäre als eine ganz besondere Instanz. Husserl gibt dem Ich ein wichtiges Charakteristikum: es ist keine konstituierte Transzendenz, es ist eine *Transzendenz in der Immanenz*, die wir nicht im Stande auszuschalten sind. So ist festzustellen: *In* Ideen I *kann man nach dem Vollziehen der Reduktion das reine Ich weder ausschalten noch erreichen*.

Die weiteren Entscheidungen in Bezug auf das Ausschaltungsverfahren betreffen diejenigen Transzendenzen, welche nach der Preisgabe der natürlichen Welt geblieben sind. Dies sind die Transzendenz Gottes, der eidetischen Wissenschaften. Und sie werden auch in Klammern gesetzt, da die Aufgabe des Phänomenologen in der Anwendung der deskriptiven Analyse besteht, die in reiner Intuition zu lösen ist. „Die

[33] Hierzu Kap. I.2.2.

Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin.“[34]

Am Ende der Ausführungen über die Schritte der Übung der transzendentalen Epoché, die ich nur kurz dargestellt habe, stellt Husserl in *Ideen I* folgendes fest:

> Für die phänomenologische Methode [...] hat eine systematische Lehre von den sämtlichen phänomenologischen Reduktionen, die wir hier zu entwerfen versucht haben, eine große Wichtigkeit. Ihre ausdrücklichen ‚Einklammerungen' haben die methodische Funktion, uns beständig daran zu erinnern, daß die betreffenden Seins- und Erkenntnissphären prinzipiell außerhalb derjenigen liegen, die als transzendentalphänomenologische erforscht werden sollen [...][35]

Resümierend kann man folgendes sagen: Als Erstes hat Husserl die natürliche Einstellung und die in ihr gegebene Welt eingeklammert. Damit ist er zur Sphäre des reinen Bewusstseins gelangt. Als Zweites ist er einen Schritt weiter gegangen, indem er die Inhalte dieses Bewusstseins in Bezug auf ihre Zugehörigkeit zur ‚reinen Intuition' prüft. Die erste Reduktion ist die eidetische, die zweite ist die transzendentale oder phänomenologische.[36] In seinem englischen Vortrag über die phänomenologische Methode stellt Husserl diese Schritte der Reduktion auf folgende Weise dar:

> [...] nicht nur jede Seinssetzung der Welt und jede sonstige urteilende Stellungnahme in Bezug auf sie schalte ich so aus, sondern überhaupt jede Stellungnahme, die im jeweiligen *cogito* selbst liegt. Nur die Tatsache, daß ich so und so urteile, so und so werte, die und die Zwecke mir stelle usw., fixiere ich, nur sie ist mein Phänomen. Nur sie ist in der Phänomenologischen Reflexion gewiß.[37]

Und weiter gibt er die Definition der Methode:

> Diese Unterbindung aller im natürlichen und zu reinigenden *ego cogito* liegenden Stellungnahmen nennen wir die phänomenologische Epoché.[38]

Das bedeutet, dass das Thema der phänomenologischen Forschung das freie von jeder Stellungnahme erfolgende Urteilen als solches ist. Das Vollziehen der Epoché eröffnet einen Horizont, in dem nur die eigenen konstitutiven Möglichkeiten des tran-

---

[34] *Ideen I*, S. 127.
[35] Ebd., S. 130.
[36] Vgl. Waldenfels 1992, S. 30 f.
[37] *Methode*, S. 214.
[38] Ebd., S. 214.

szendentalen Bewusstseins Geltung haben. Dabei macht Husserl zwei Punkte: Erstens muss ein neuer Zugang zum Sein der eingeklammerten Welt in diesem Bewusstseinsfeld gefunden werden[39], zweitens dient, der Grundidee Husserls nach, das nach dem Anhalten der Reduktion ausgeräumte Feld, dieses *ego cogito,* als Ausgangspunkt für die im Folgenden durchzuführenden Konstitutionen. Deswegen kann man den Hauptsinn der Methode der Reduktion bei Husserl als eine *Suche nach dem Anfangspunkt*[40] verstehen, aus welchem das eigentliche, ‚echte', bei ihm zu stiftende Philosophieren nur beginnen kann, und welcher die Frage nach dem Sinn der transzendenten Welt aufwerfen kann.

Nach dem Vollziehen der transzendentalen Reduktion hat es der Phänomenologe mit dem Feld des transzendentalen Bewusstseins (dem cartesischen Cogito) zu tun. Die Aufgabe des nächsten Kapitels besteht darin, das Besondere und Eigenartige dieser neu erworbenen, spezifisch phänomenologischen Sphäre, das Husserl mit dem Wort ‚Intentionalität' bezeichnet, darzustellen.

I.1.2. Intentionalität

> Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen cogito, Bewußtsein von etwas zu sein.[41]

Das ist das Charakteristikum des intentionalen Bewusstseins. Die Grundidee der Anwendung des Begriffs ‚Intentionalität' liegt darin, dass Husserl das traditionelle Problem des Bezugs zwischen Denken und Sein[42] zu behandeln beabsichtigte. Deswegen lässt sich die Frage in zweien ihrer Aspekte in erkenntnistheoretischer Hinsicht betrachten: Erstens geht es um das ‚Subjekt' der Intentionalität, zweitens um das ‚Ob-

---

[39] Zahavi 1996, S. 6.

[40] "Die erste Frage scheint also zu sein: Wie fange ich an, wie gewinne ich eine an sich erste Erkenntnis oder Erkenntnissphäre, deren ich mich absolut versichert kann und nur als absolut zu rechtfertigender, sondern als einer solchen, die notwendig allen anderen Erkenntnissen voranliegt, als ein notwendiges Fundament jener gesuchten Philosophie, auf das alle anderen möglicherweise zu rechtfertigenden Erkenntnisse unbedingt zurückbezogen sein müssen?" (*Methode*, S. 205).

[41] *Ideen I*, S.73.

[42] Vgl. Werner 1987, S. 14.

jekt' der Intentionalität. Dabei ist das Subjekt intentional auf das Objekt gerichtet.[43] Unter dem ‚Subjekt' ist in der Phänomenologie Husserls im allgemeinen Sinn die ‚transzendentale Subjektivität' als das cartesische Cogito zu verstehen.[44] Da die Rede von der transzendenten Welt der natürlichen Einstellung nach dem Vollziehen der transzendentalen Reduktion nicht mehr gültig ist, kann man unter dem ‚Objekt' das Phänomen oder das Cogitatum verstehen. Aufgrund dessen, dass Husserl auf dem Boden des Cartesianismus steht, entwickelt er eine dreifache Struktur des Bewusstseins: *ego – cogito - cogitatum*.[45] Diese kann man so verstehen, dass das Ich (*ego*) in seinem Akt der Wahrnehmung (*cogito*) intentional auf das Wahrgenommene (*cogitatum*) gerichtet ist. Man sieht hier klar, dass dieser Bezug der innere intentionale Bezug ist. Damit wir ein besseres Verständnis der Intentionalität bekommen, nehmen wir die andere Formulierung von Husserl in Kauf:

> Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von dem in ihm Bewußten, und dieses Bewußte als solches genommen, genau so, wie es im Bewußtsein zu finden ist, gehört (in der Einstellung der Epoché) zum Bereich der transzendentalen Subjektivität.[46]

Da es sich im Bereich dieser transzendentalen Subjektivität um das *ego* als Subjekt und das *cogitatum* als Objekt handelt, versuche ich das Problem der Intentionalität in zwei seiner Aspekte zu erklären: Es wird erstens um das Subjekt der Intentionalität und zweitens um sein intentionales Objekt gehen.

I.1.2.1. Das Subjekt der Intentionalität

Husserl charakterisiert das reine Bewusstseinsleben als ‚Erlebnisstrom'[47], der der Bund der reinen Erlebnisse als Bewusstseinsaktivitäten ist. „Unter Erlebnissen im weitesten Sinne verstehen wir alles und jedes im Erlebnisstrom Vorfindliche."[48] ‚Vorfindlich' ist die Wahrnehmung als die besondere Aktivität des Bewusstseins. Husserl teilt die Wahrnehmung als solche in zwei Arten ein; in die innere und in die transzendente Wahrnehmung. Den wesentlichen Unterscheid zwischen ihnen kann

---

[43] Hierzu Held 1963, S. 13.
[44] *Methode*, S. 209.
[45] Ebd., S. 216.
[46] Ebd., S. 216.
[47] *Ideen I*, S. 70.
[48] Ebd., S. 74.

man so präsentieren: Die immanente Wahrnehmung ist diejenige, deren intentionales Objekt zu demselben Erlebnisstrom wie sie selbst gehört. Die transzendente Wahrnehmung dagegen ist diejenige, deren Gegenstand in diesem Strom der Erlebnisse nicht vorhanden ist.

In dem Fall mit der inneren Wahrnehmung haben wir es mit folgenden zu tun: Es gibt den intentional auf einen zum Beispiel äußeren Gegenstand gerichteten Akt, der seinerseits zu einem Objekt des zweiten Akts der inneren Wahrnehmung wird. Das bedeutet, dass Husserl unter der inneren Wahrnehmung die reflexive Struktur des Bewusstseins versteht. Der Akt der Wahrnehmung und die in ihm wahrgenommene transzendente Wahrnehmung bilden eine Einheit in dem Immanenten des Bewusstseins.[49] Für uns ist hier das Faktum von Interesse, dass Husserl die intentionalen Erlebnisse in die ‚absolut unreflektierten Erlebnisse'[50] und die eigentlichen reflexiven Akte einteilt. Allgemein gesagt, thematisiert Husserl den vorreflexiven Zustand des Bewusstseinslebens nicht speziell und erwähnt diese Sachlage beiläufig. Wir werden bald sehen, dass das Thema des unreflektierten Bewusstseins für Sartre von besonderer Tragweite ist.[51]

Da das Thema der Reflexion sowohl für Husserl als auch für Sartre wichtig ist, betrachten wir die Bedeutung des Begriffs bei Husserl genauer. Die Reflexion ist für Husserl das Eigentümliche jedes Bewusstseins: „Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich auf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der ‚Reflexion' [...]"[52]. Die Hauptthese Husserls, die ihn von der Metaphysik Descartes', dessen Zweifelsmethode er verwendet hat, abgrenzt, besteht darin, dass die Reflexion auch in den modifizierten Zuständen, wie Erinnerung, Wiedererinnerung, möglich ist. In einem gewissen Sinn kann man sagen, dass die Reflexion selbst für Husserl schon die Modifikation ist: „Man muß sich hierbei zunächst klarmachen,

[49] Ebd., S. 78.
[50] Ebd., S. 166.
[51] Hierzu Kap. II.1.2.
[52] *Ideen I*, S. 95.

daß jederlei Reflexion den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewußtsein erfahren kann."[53]

Diese zwei Punkte über die lebendige Gegenwart und über die Modifikationen des Bewusstseins möchte ich anhand der Bespiele aus der Zeitphänomenologie Husserls klären. Den zeitlichen Bewusstseinsfluss stellt Husserl in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* als die Abfolge der einmal aktuell gewesenen Jetztpunkte dar. Dies bildet die Struktur der Zeitdauer. Und es gibt innerhalb dieser Strecke nur einen einzigen Punkt, der durch die absolute Aktualität des Momentes Jetzt gekennzeichnet werden kann. Das ist ein sogenannter Quellpunkt oder eine Urimpression. Und genau diese absolut adäquate Zeitposition nennt Husserl in den *Ideen I* die „absolut originäre Phase, das Moment des lebendigen Jetzt"[54]. Hinter ihm erstreckt sich ein Kontinuum der abgelaufenen, schon einmal aktuell gewesenen Quellpunkte, dem Husserl den Namen ‚Retention' gibt. Das erwartete Kontinuum der zu erscheinenden Jetztpunkte nennt Husserl dagegen ‚Protention'.

Wenn Husserl die in dem Text über Zeitbewusstsein entwickelte Terminologie für den Fall des Bewusstseinslebens anwendet, spricht er über die ‚lebendige Gegenwart'[55] als die aktuelle Aktivität des transzendentalen Ichs als Zentrums der intentionalen Akte. Daraus folgt, dass all die anderen Bewusstseinsakte, die durch die Jetztaktualität nicht geprägt sind, in den freien ‚Horizont' der potentiellen Wahrnehmung gehören. Das *schon nicht* oder *noch nicht* Wahrgenommene befindet sich in den entsprechenden Zeitstrecken der retentionellen und der protentionellen Wahrnehmung. Dies erlaubt zu vermuten, dass die Reflexion sich durch die Anwendung sowohl des statischen als auch des genetischen Model´s deuten lässt.[56] Die gleichzeitige Anwendung dieser zwei Modelle finden wir in einem Satz aus *Ideen I*:

> An diesen Wesenszusammenhängen liegt es, daß die Sätze: ‚ich erinnere mich an A' und ‚ich habe A wahrgenommen'; ‚ich sehe dem A entgegen' und ‚ich werde A wahr-

---

[53] Ebd., S. 165 f.
[54] Ebd., S. 168.
[55] Der Begriff ist zu einem Baustein der Arbeit von Klaus Held mit dem Titel „Lebendige Gegenwart" geworden. Er stellt in diesem Werk die Hauptthese auf, dass „das Ich ‚lebendige Gegenwart' ist" (Held 1963, S. 1). Husserl verwendet genau in diesem Sinn das ‚transzendentale Ich' als die lebendige Gegenwart in *CM*.
[56] Über den Unterschied zwischen diesen zwei Analysentype siehe in Held 1963, S. 22.

> nehmen‘ a priori und unmittelbar äquivalent sind; aber nur äquivalent, denn der Sinn ist ein verschiedener.[57]

Hier ist die Rede von zwei phänomenologischen Analogien der Wahrnehmung - der statischen ‚Ich sehe ...‘ und der genetischen ‚ich erinnere mich ...‘. Die letzte ist der modifizierte Zustand des Bewusstseins. Da Husserl das Faktum der Reflexion der inneren Wahrnehmung in den beiden Analogien sowohl der statischen als auch der genetischen betrachtet, versuche ich die erste durch die zweite zu klären. In *Zeitbewusstsein* drückt Husserl denselben Sinn aus, wenn er über die Besonderheit der Wahrnehmung in dem modifizierten Zustand des Bewusstseins schreibt: „Erinnerung ist also nicht ohne weiteres Erinnerung an frühere Wahrnehmung. Da aber die Erinnerung an einen früheren Vorgang die Reproduktion der Erscheinungen, in denen er zur Gegebenheit kam, einschließt, besteht jederzeit auch die Möglichkeit einer Erinnerung an die frühere Wahrnehmung des Vorgangs (bzw. die Möglichkeit einer Reflexion in der Erinnerung, die die frühere Wahrnehmung zur Gegebenheit bringt).“[58] Das Wichtigste, worauf man hier die Aufmerksamkeit lenken muss, ist die erneut wiederholte These über die Reflexion in der Erinnerung. In den *Ideen I* drückt Husserl diesen Gedanken in Bezug auf die Wiedererinnerung bzw. Vorerinnerung auf solche Weise aus:

> Wir sind ferner überzeugt, daß auch Reflexion auf Grund und ‚in‘ der Wiedererinnerung uns Kunde gibt von unseren früheren Erlebnissen, die ‚damals‘ gegenwärtige, damals immanent wahrnehmbare, obschon nicht immanent wahrgenommene waren. [...] Also auch in der Vorerinnerung können wir reflektieren [...][59]

Wie man in der Vorerinnerung reflektieren kann, hat Husserl schon in seinen Vorlesungen über das Zeitbewusstsein erklärt. Wir haben gesehen, dass die Reflexion die Einheit der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen darstellt. Anders ausgedrückt sind sie zwei korrelative Seiten desselben Phänomens. Um das klären zu können, formuliert Husserl das wesentliche Gesetz des Zeitbewusstseins. Seiner These nach gehört zum Wesen der Erinnerung „[...] nicht bloß reproduktive Setzung von zeitlichem Sein, sondern eine gewisse Beziehung zum inneren Bewusstsein.“[60] Husserl macht hier den wesentlichen Unterschied zwischen der setzenden Reproduktion der

---

[57] *Ideen I*, S. 166.
[58] *Zeitbewusstsein*, S. 58.
[59] *Ideen I*, S. 163.

äußeren Wahrnehmung und der Reproduktion der Wahrnehmung der äußeren Wahrnehmung. Dieses Gesetz beschreibt er mit der folgenden Formel: R(Wa) = Va. Dies bedeutet, dass die Vergegenwärtigung eines Hauses (Va) einer Reproduktion der Wahrnehmung dieses Hauses R(Wa) gleich ist. Wenden wir dieses in der Arbeit über die Zeitphänomenologie formulierte Gesetz für die oben zitierten Beispiele aus *Ideen I* an, bekommen wir folgendes: ‚ich erinnere mich an A' (Ich vergegenwärtige mir A als solches) und ‚ich habe A wahrgenommen' (ich reproduziere meine Wahrnehmung von A). Das zweite Beispiel aus *Ideen I*: ‚ich sehe dem A entgegen' und ‚ich werde A wahrnehmen', impliziert das Verständnis des gegenwärtigen (da es um die Wahrnehmung in dem Zeitmodus der Gegenwart geht) Reflexionsaktes als einer Einheit, wenn die Wahrnehmung und das Wahrgenommene ein gleiches Phänomen implizieren.

Wohl aber ist zu bemerken, dass Husserl in *Zeitbewusstsein* über das Reflexionsmodell als solches spricht.[61] Hier gibt es noch keine Rede von dem Ich als dem Zentrum von Reflexion. In *Ideen I* nennt er das Ich die nicht reduzierbare ‚Transzendenz in der Immanenz', die man mit dem Vollziehen dieses Reflexionsaktes identifizieren kann. In seinem englischen Vortrag verbindet er schon explizit die Reflexion und das Ich. Außerdem betont er direkt, dass das Bewusstsein eine reflexive Struktur hat.[62] In *CM* ist das transzendentale Ego (oder das transzendentale Ich) ein Zentrum des Bewusstseinslebens, zu welchem der Phänomenologe nach der Reduktion gelangt.

Resümierend lässt sich folgendes sagen: Sobald der Phänomenologe das Bewusstsein selbst oder die transzendentale Subjektivität als sein absolutes Korrelat in seiner Intentionalität thematisieren will, muss die Rede vom transzendentalen Ich als Aktvollzieher sein, das seinen Blick auf den intentionalen Gegenstand richtet. Diese transzendentale Position des ‚Ich' bei Husserl ist als die notwendige Voraussetzung der reflexiven Struktur des Bewusstseins zu verstehen. Hier möchte ich auf ein bestimmtes Problem in Husserls Ausarbeitung der Intentionalität verweisen, das bei

---

[60] *Zeitbewusstsein*, S. 57.

[61] Dass sich keine Rede vom transzendentalen Ich in *Zeitbewusstsein* findet, wird zu einer der Hauptthesen Sartres, wenn er in *TE* seine non-egologische Konzeption des Bewusstseins entwikkelt. Dazu Kap. II.2.4.1.1.

[62] *Methode*, S. 215.

Sartre viel diskutiert wird. Es handelt sich um die reflexive und um die präreflexive Struktur des Bewusstseins. Husserl teilt die Wahrnehmungserlebnisse in *Ideen I*, wie ich oben gezeigt habe, in zwei Arten ein: In die unreflexiven und in die reflexiven. Anders gesagt, gibt es die intentionale, auf ihr Objekt gerichtete Wahrnehmung, die ihrerseits zum intentionalen Objekt der zweiten Wahrnehmung wird. Diese zweite Wahrnehmung ist, Husserls Definition nach, die immanente Wahrnehmung. Die reflexive Struktur als die immanente intentionale Wahrnehmung der unreflektierten Wahrnehmung (ihr Gegenstand kann sowohl immanent als auch transzendent sein) wird durch die Aktivität des transzendentalen Ich gekennzeichnet. Bei all dem spricht Husserl ständig davon, dass die intentionale Struktur des Bewusstseins als solches, das Bewusstsein von etw.', dadurch geprägt ist, dass in ihm das waltende transzendentale Ich das Erblicken auf das Objekt vollzieht[63]. Aber wir haben erstens mit dem intentionalen unreflektierten Bewusstsein zu tun und zweitens mit dem reflexiven (durch die Erscheinung des Ich geprägten) Bewusstsein. Es ist nun die Frage zu stellen, inwieweit die Rede vom transzendentalen Ich als Instanz, die Husserl als Zentrum der intentionalen Blickausstrahlung gekennzeichnet hat, gerechtfertigt ist, da in dem unreflektierten Bewusstsein, seiner Definition nach, kein einziger Verweis auf das Ich sein kann.

Sartre sieht in diesem Punkt eine bestimmte Schwierigkeit, da er auch die reflexive und die präreflexive Ebene des Bewusstseins unterscheidet. Sein Anliegen ist es, das Ich auf die Peripherie in die Transzendenz zu verbannen. Ist das Ich ein Bewohner des transzendentalen Bewusstseins, soll es als Minimum zwei Ich sein: Das eine auf der reflexiven, das andere auf der präreflexiven Ebene[64]. Kurz: Husserl reduziert die Intentionalitätsformel zum Aktvollzieher, das ‚transzendentale Ich blickt auf'. Aber genau in dem unreflektierten und bei all dem intentionalen (!) Bewusstsein gibt es kein Ich.[65]

---

[63] Vgl. *Ideen I*: „Das Wahrnehmen erscheint dabei, bloß als Bewußtsein betrachtet und abgesehen vom Leibe und den Leibesorganen, wie etwas in sich Wesensloses, ein leeres Hinsehen eines leeren ‚Ich' auf das Objekt selbst, das mit diesem sich merkwürdig berührt" (S. 81). Und: „Jedes ‚cogito', jeder Akt in einem ausgezeichneten Sinne ist charakterisiert als Akt des Ich, er ‚geht aus dem Ich hervor', es ‚lebt' in ihm ‚aktuell'" (S. 178 f.).

[64] *TE*, S. 53.

Anbei habe ich die eine Seite der Medaille der intentionalen Struktur des Bewusstseins (die ‚subjektiv orientierte Seite' in der Terminologie Husserls) mit einem besonderen Akzent auf die Reflexivität des transzendentalen Bewusstseins darzustellen versucht. Jetzt soll die Rede von einem zweiten Aspekt der intentionalen Beziehung sein, und zwar vom intentionalen Objekt.

I. 1.2.2. Das intentionale Objekt

Mit der Erörterung des Problems des intentionalen Objektes berühren wir zwei wichtige Fragen in der Phänomenologie Husserls: (1) nach dem intentionalen Objekt, anders gesagt nach dem Phänomen, das in dem Bewusstsein nach der Ausschaltung der natürlichen Einstellung ‚vorfindlich' ist; (2) nach dem erkenntnistheoretischen Problem der Beziehung zwischen der Immanenz (dem absoluten Bewusstseinsleben) und der Transzendenz. Da die Aufgabe dieser anfangenden Seiten ist, eine kurze Einführung in die Phänomenologie von Edmund Husserl darzustellen, präsentiere ich im Allgemeinen die Struktur seiner Auslegungen in Bezug auf diese Fragen.

Um diese Aspekte klären zu können, ist es erforderlich, die Art und Weise, wie das Objekt dem Bewusstsein vorgegeben ist, von der Position Husserls ausgehend, darzustellen. „Es gilt jetzt tiefere Einblicke zu gewinnen in die Art, wie das Transzendente zum Bewußtsein steht, dem es bewusst ist, wie diese Aufeinanderbeziehung, die ihre Rätsel hat, zu verstehen ist."[66] Die Sachlage sieht bei Husserl folgendermaßen aus: Es gibt das transzendente Objekt, das wahrgenommen ist und durch bzw. dank dieser Wahrnehmung als *Erlebnis* dem Bewusstsein gegeben ist. Deswegen kann man zwischen den Gegebensweisen des transzendenten Objekts, wie es selbst in der Transzendenz und wie es in dem Bewusstsein vorfindlich ist, unterscheiden. In Bezug auf die erste Gegebensweise wird das Objekt als eine ‚intentionale Einheit' bei Husserl charakterisiert. Anders gesagt kann die Mannigfaltigkeit der Objektgestalten im Bewusstsein in einem Erlebnis in verschiedenen Formen als *Abschattungen* charakterisiert werden. Die Möglichkeit der Abschattungen der Wahrnehmung des Objektes ist mit einem anderen Begriff in der Phänomenologie Husserls eng verbunden,

---

[65] Hierzu auch Kap. II.2.4.1.1.
[66] *Ideen I*, S. 84.

und zwar mit dem ‚Horizont der Wahrnehmung'. Genau die Unendlichkeit der ‚Wahrnehmungsversuche' eines und desselben transzendenten Dings bildet die Möglichkeit seiner Abschattungen.

> Die Abschattung, obschon gleich benannt, ist prinzipiell nicht von derselben Gattung wie Abgeschattetes. Abschattung ist Erlebnis. Erlebnis aber ist nur als Erlebnis möglich und nicht als Räumliches. Das Abgeschattete ist aber prinzipiell nur möglich als Räumliches (es ist eben im Wesen räumlich), aber nicht möglich als Erlebnis.[67]

Dieses Wort ‚Abschattung' seinerseits ist für Husserl in dem Sinne prinzipiell, als es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem transzendenten Objekt als solchem und dem Objekt des Erlebnisses gibt. „Zum Dinge als solchem, zu jeder Realität in dem echten, von uns noch aufzuklärenden und zu fixirenden Sinn, gehört wesensmäßig und ganz ‚prinzipiell' die Unfähigkeit, immanent wahrnehmbar und somit überhaupt im Erlebniszusammenhang vorfindlich zu sein."[68] Die Abschattung ist die Gegebenweise des Dings, wie dieses vom Bewusstsein wahrgenommen ist.[69]

Jetzt kehren wir zu der zweiten Frage nach der Korrelation des Bewusstseins und des transzendenten Dings zurück. Husserl unterscheidet in *Ideen I*[70] zwischen der Noesis (dem Akt der Erfassung) und dem Noema oder den zu fühlenden *gegenständlichen Sinn*.[71] In *CM* bleibt Husserl diesem seinen Gedanken treu, indem er den Bezug zwischen dem transzendenten Objekt im immanenten Leben des Bewusstseins auf solche Weise beschreibt:

> Dieses In-Bewußtsein [des Objektes als des korrelativen Wesens im Bewusstsein – A.K.] ist ein völlig eigenartiges Darinsein, nämlich nicht Darinsein als reelles Bestandstück, sondern als intentionales, als erscheinendes Ideell-darin-sein oder, was dasselbe

---

[67] Ebd., S. 86. Einige Seiten später finden wir bei Husserl in *§ 44* eine neue Einteilung der Erlebnisse, und zwar in diejenige, in welchen sich das transzendente Ding durch die Erscheinungen präsentiert. Diese Erlebnisse schatten sich ab. Anderseits sind dem Bewusstsein die absoluten Erlebnisse ‚eingewöhnt', die sich nicht abschatten können, da ihr Objekt in dem Inneren des Bewusstseins (Beispiel Husserls mit Gefühl) sind. „Wir halten also fest: Während es zum Wesen der Gegebenheit durch Erscheinungen gehört, daß keine die Sache als ‚Absolutes' gibt, statt in einseitiger Darstellung, gehört es zum Wesen der immanenten Gegebenheit, eben ein Absolutes zu geben, das sich gar nicht in Seiten darstellen und abschatten kann." (S. 93).

[68] *Ideen I*, S. 87.

[69] Hierzu Gadamer 1988, S. 44.

[70] *Ideen I*, S. 200 ff.

[71] Waldenfels 1992, S. 15 ff.

> besagt, Darinsein als sein immanenter *gegenständlicher Sinn*. Der Gegenstand des Bewußtseins in seiner Identität mit sich selbst während des strömenden Erlebnis kommt nicht von außen her in dasselbe hinein, sondern liegt in ihm selbst als Sinn beschlossen, und das ist als *intentionale Leistung* der Bewußtseinssynthesis.[72]

So gelangen wir zu der Hauptthese Husserls, dass die Dinge der eingeklammerten (oder reduzierten) transzendenten Welt dem transzendentalen Bewusstseinsleben durch den Sinn vorgegeben sind:

> Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.[73]

Hier ist wichtig einzusehen, dass Husserl das Gebiet des transzendentalen Bewusstseins und das der transzendenten Welt als unabhängige Instanzen betrachtet. Dass die Existenz des Bewusstseinslebens als *ego cogito* apodiktisch und unbezweifelbar ist, haben wir gesehen. Damit ist aber die Existenz der transzendenten Welt noch nicht zugesagt. In den *Ideen I* stellt Husserl die These in *§49. Das absolute Bewusstsein als Residuum der Weltvernichtung auf*, daß es „[...]nicht gesagt [ist], dass es überhaupt eine Welt, irgendein Ding geben muß“[74]. Er erklärt dieses merkwürdige Faktum dadurch, dass die Existenz der objektiven Welt korrelativ im Bewusstseinsleben durch die Erfahrungsmannigfaltigkeit präsentiert ist. Der Vermittler zwischen dem Transzendentalen und dem Transzendenten sind in diesem Fall die Erfahrungszusammenhänge. Es ist erdenklich, dass diese Beziehungen plötzlich widersprüchlich sein oder sogar ganz vernichtet werden können. In diesem Fall kann es keine Welt mehr geben[75]. Als Grund dazu nennt Husserl die Möglichkeit des transzendenten Dinges, ‚nicht zu sein‘. In einem Extremfall können auch alle Dinge der Welt vernichtet werden. Husserl schreibt dazu folgendes: „[...] dann leuchtet es ein, daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde. Also modifiziert allerdings“[76]. Diese These kann man als die Verstärkung der idealistischen Position betrachten.

---

[72] *CM*, S. 80.
[73] *Ideen I,* S. 105.
[74] Ebd., S. 103.
[75] Ebd., S. 103.
[76] Ebd., S. 104.

Wie das Objekt der Welt und das immanente Phänomen korrelieren, beschreibt Husserls auf folgende Weise. Es ist solch eine Situation noch nicht ausgeschlossen, wenn das Objekt der Wahrnehmung nur etwas Imaginäres, nicht in der Wirklichkeit existierendes ist. Um dieses Faktum zu klären, wendet Husserl eine Art der Prüfung an. Es geht in diesem Fall um die sinnliche Wahrnehmung des natürlich lebenden Ich als Mensch, die Husserl auch die ‚letzte Quelle' und die ‚Urerfahrung', „aus der alle anderen erfahrenden Akte einen Hauptteil ihrer Begründenden Kraft ziehen"[77], nennt. Die Prüfung, ob die Wahrnehmung eine ‚echte' Wahrnehmung des Objektes ist, vollzieht Husserl auf folgende Weise: „[...] lässt sie [Wahrnehmung – A.K.] im aktuellen Erfahrungszusammenhange, ev. unter Mithilfe korrekten Erfahrungsdenkens ‚bestätigen', dann ist das Wahrgenommene Ding wirklich und in der Wahrnehmung wirklich selbst, und zwar leibhaftig gegeben."[78] Wir sehen, dass hier die Rede von der Bestätigung der Aktualität *dieses* Dinges ist. Es ist außerdem zu bemerken, dass Husserl den gleichen Gedankengang in Bezug auf apperzeptive Wahrnehmung *desselben* Dinges schon in *Zeitbewusstsein* angewendet hat.

Ich stelle nun kurz die Problematik vor, in welchem Kontext die Frage nach dem identischen Ding der Zeitwahrnehmung auftaucht. Das eigentliche Gebiet der phänomenologischen Analyse ist die immanente Zeit und in ihr dauernde Phänomene (oder Zeitobjekte). Die objektive Zeit der objektiven Welt, in welcher auch die dauernden Objekte sich befinden, betrifft nie die phänomenologische Problematik. „Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das mindeste von objektiver Zeit finden. Das ‚ursprüngliche Zeitfeld' ist nicht etwa ein Stück objektiver Zeit, das erlebte Jetzt ist, in sich genommen, nicht ein Punkt der objektiven Zeit usw. Objektiver Raum, objektive Zeit und mit ihnen die objektive Welt der wirklichen Dinge und Vorgänge – das alles sind Transzendenzen."[79] Bei alldem hat die Phänomenologe die schwierige Aufgabe, die Zeitanalyse des immanenten Bewusstseins durchzuführen, da dabei eine Reihe von verschiedener Fragen impliziert wird: Es gibt das transzendente dauernde Objekt in der Welt. Es gibt anderseits ein immanentes dauerndes Zeitobjekt des Zeitbewusstseins, das in der korrelativen Beziehung mit dem transzen-

---

[77] Ebd., S. 81.
[78] Ebd., S. 81.
[79] *Zeitbewusstsein*, S.6.

denten steht. Auf welche Weise können diese zwei Zeitabläufe miteinander verbunden sein? Ein weiterer Punkt: Die Wahrnehmung des dauernden Zeitobjektes setzt die eigene Dauer selbst voraus, die auch der Zeitanalyse unterworfen werden soll.

Ich möchte einen besonderen Akzent auf die Synchronisation der korrelativen transzendenten und immanenten Objekte setzten, da dieses Problem für das Problem des ‚korrekten Erfahrungsdenkens' in *Ideen I* relevant zu sein scheint. Abgesehen davon, dass die Zeit der objektiven Welt kein zentrales Thema der phänomenologischen Forschung ist, beschäftigt sich Husserl damit, sobald er das Thema der Identifikation des dauernden Objektes thematisiert. Dieses Problem formuliert Husserl auf folgende Weise:

> Wie aber entgegen dem Phänomen der ständigen Änderung des Zeitbewußtseins das Bewußtsein von der objektiven Zeit und zunächst von identischen Zeitstellen zustande kommt, das ist nur die Frage.[80]

Das Zeitobjekt wechselt in dem Lauf der Zeit die verschiedenen Zeitstellen (die Impressionen), und bei all dem soll eine objektive Zeitstelle bewahrt werden. Anderseits kann das gleiche Zeitobjekt in der Wiedererinnerung auftauchen, und hier wird die Frage nach der Identifikation der Zeitstellen der adäquaten Wahrnehmung und der modifizierten Zeitstellen in der Wiedererinnerung modifiziert.

Anderseits sollen all die Zeitstellen eine feste Position in der objektiven Zeit haben. Anders gesagt, erscheint hier die Frage nach dem Problem der allgemeinen Identifikation des dauernden Zeitobjektes mit all seinen sowohl herabsinkenden als auch aktuellen Zeitstellen, das in der adäquaten Wahrnehmung, sekundären Erinnerung und der objektiven Zeit als dasselbe angesehen wird. Wir sehen, dass das Problem der Synchronisation der objektiven und der subjektiven Zeit, das ich am Anfang erwähnt habe, bei Husserl als Frage nach der Identifikation der Zeitstellen des Zeitobjekts zum Vorschein kommt.

> Wie kommt nun aber entgegen dem Phänomen der stetigen Änderung des Zeitbewußtseins das Bewußtsein der objektiven Zeit, und zunächst der identischen Zeitstelle und Zeitausdehnung zustande? Die Antwort lautet: Dadurch, daß gegenüber dem Fluss von Bewußtseinsmodifikationen, das Objekt, das zurückgeschoben erscheint, eben in abso-

[80] Ebd., S. 64.

> luter Identität apperzeptiv erhalten bleibt, und zwar das Objekt mitsamt der im Jetztpunkt erfahrenen Setzung als ‚dies'.[81]

Kurz: Die Identifikation des Zeitobjekts kann durch die apperzeptive Verweisung auf das Objekt als ‚dies' Objekt vollzogen werden. Dasselbe objektivierte Zeitobjekt wird bei Husserl in dem wechselnden Zeitfluss als die objektivierte Zeitstelle präsentiert. Dieses apperzeptive ‚Dies' in der Zeitphänomenologie ist der Form nach der Prüfung in dem ‚korrekten Erfahrungsdenken' in *Ideen I* funktionell ähnlich.

I. 1.3. Zusammenfassung der Hauptzüge der Bewusstseinstheorie Husserls

Ich habe die Haupttermini von Husserls Phänomenologie und seine Methode im Umriss dargestellt. Jetzt führe ich die Hauptcharakteristika des Bewusstseins an.

(1) Das Bewusstsein ist absolut. Der Bereich des reinen Bewusstseins als des *cartesischen Cogito* wird nur nach dem Vollziehen der Reduktion zugänglich. Das Bewusstsein ist apodiktisch und notwendig, die transzendente reale Welt ist dagegen zufällig. Es ist auch die Situation denkbar, dass diese Welt nicht existiert.

(2) Dieses absolute Bewusstsein ist intentional. Es ist damit charakteristisch, dass es nicht nur aus den ‚lauten Aktualitäten' besteht, sondern zu ihm gehören auch die potentiellen Wahrnehmungen. Die letzten bilden den sogenannten phänomenologischen *Horizont* der Wahrnehmung.

(3) Das Zentrum des intentionalen Lebens ist das transzendentale Ego, das Husserl als nicht reduzierte *Transzendenz in der Immanenz* bezeichnet. Die Anwesenheit des Ego in dem Bewusstseinsfeld ist mit der reflexiven Struktur des Bewusstseins verbunden.

(4) Die transzendente Welt ist dem Bewusstsein in der korrelativen Form gegeben. Zwischen dem absoluten Bewusstsein und der transzendenten Welt ist der ‚Abgrund' des *noematischen Sinnes* platziert. Das ist die Lösung des erkenntnis-theoretischen Problems des Bezugs des Immanenten und des Transzendenten bei Husserl.

---

[81] Ebd., S. 65.

Mit dem Zusammenfassen der Thesen über die Struktur des Bewusstseins bei Husserl setze ich die zwei Zwecke für die folgenden Untersuchungen in der Abhandlung:

Erstens muss diese Vorarbeit den Argumentationsgang von *CM* besser verstehen helfen: Da Husserl in diesen Vorlesungen seiner noch in *Ideen I* ausgearbeiteten Methode treu zu bleiben strebt, wendet er in dieser Arbeit die Reduktion an und erklärt die Struktur des Bewusstseins durch seine Intentionalität. In *CM* wird auch die Rede von der natürlichen Einstellung sein, die durch die Epoché außer Kraft gesetzt werden muss. Damit gewinnt der Phänomenologe die Sphäre des transzendentalen Bewusstseins, die als Sphäre des transzendentalen Ego (deswegen ist Husserls Theorie als egologischer Ansatz erkannt) zu bezeichnen ist. In den intentionalen Leistungen ‚meines' Ego wird das *alter ego* konstituiert. Und das ist genau das Intersubjektivitätsproblem, das Husserl in *CM* zu lösen versucht.

Zweitens hilft diese Skizze der Phänomenologie Husserls, das Besondere der phänomenologischen Ontologie Sartres zu verstehen, da dieser seine phänomenologische Position in Abhebung von vielen grundlegenden Motiven Husserls entwickelt. Sartre versteht das Bewusstsein als das cartesische *ego cogito* auch absolut, aber in einem ganz anderen Sinn. Wie er die Bewusstseinsstruktur beschreibt, sehen wir in dem Teil über Sartre.

Jetzt gehe ich unmittelbar zu der Analyse der Hauptthesen der Intersubjektivität bei Husserl.

I. 2. Intersubjektivität in den *Cartesianischen Meditationen*

Die leitende Idee Husserls, einen apodiktischen Anfang für die Philosophie und als Folge für alle Wissenschaften zu begründen, hat ihre weitere Entwicklung mit einem neuen, besonderen Akzent auf die transzendentale Subjektivität begonnen, die in Form des cartesischen Ego als apodiktische Grundlage[82] des Anfangs jedes Philosophieren ausgearbeitet ist. Die *Cartesianischen Meditationen*, ein Vortrag, den Husserl an der Sorbonne im Februar 1929 gehalten hat[83], präsentiert eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der bei ihm bisher ausgearbeiteten phänomenologischen Methode. In den fünf Meditationen wird die konkrete Anwendung der Phänomenologie für die Lösung eines bestimmten Problems, das unter dem Titel des Intersubjektivitätsbezugs der transzendentalen Egos auftaucht, präsentiert.

Die Aufgabe des Kapitels bestimme ich als die analytische Prüfung bzw. Auseinandersetzung mit den wichtigsten Thesen Husserls, die er für die Beschreibung des Intersubjektivitätsproblems verwendet hat.

I.2.1. Skizze der Vorarbeit in den I.-IV. Meditationen und der Konstitutionsstufen der Intersubjektivität in der V. Meditation

> Statt einer einheitlich-lebendigen Philosophie haben wir eine ins Uferlose wachsende, aber fast zusammenhangslose Literatur; statt einer ernsten Auseinandersetzung wider-

---

[82] Hierzu Möckel 1998, S. 161 ff.

[83] Dass ich als Haupttext die *CM* ausgewählt habe, erkläre ich wie folgt: All die Texte, die der Ausarbeitung des Problems der Intersubjektivität (in erster Linie *CM* selbst und die Texte aus dem Nachlass in *Intersubjektivität I-III*) gewidmet sind, kann man bedingungsweise in zwei große Gruppen einteilen, die Texte vor und die Texte nach den *Meditationen*. Der Text von *CM* ist ein Vortrag, und wie jeder Vortrag stellt er die akkumulierte (trotz bestimmter Schwierigkeit für die Wahrnehmung von Zuhörern) Zusammenfassung der wichtigsten Thesen bezüglich des egologischen Ansatzes bei der Lösung des Intersubjektivitätsproblems dar. Außerdem sind die Texte aus *Intersubjektivität I-III* die nicht veröffentlichten ‚Forschungsmanuskripte', in welchen Husserl „denkend-schreibend Einsichten zu gewinnen [versuchte]." (I. Kern in der Einleitung zu *Intersubjektivität I* S. XIX). Deswegen gebrauche ich diese als Hilfsmittel für die Deutung der wichtigsten Gedanken in *CM*.

> streitender Theorien [...] haben wir ein Schein-Referieren und Schein-Kritisieren, bloßen Schein ernstlichen Miteinander- und Füreinanderphilosophierens.[84]

Mit diesen Worten beurteilt Husserl die Situation in der neuzeitlichen Philosophie am Anfang seiner Ausführungen in *CM*. Da diese Sachlage für ihn, wie er selber sagt, ‚deprimierend' zu sein scheint, musste ein Ausweg aus der Situation gefunden werden, den Husserl durch den Umsturz der philosophischen Grundlagen durchzuführen sucht. Das Vorbild zum methodischen Verfahren bleibt für ihn wie in *Ideen I* die Zweifelsmethode Descartes. Aber Husserl warnt: „Verführerische Verirrungen, in die Descartes und die Folgezeit verfallen sind, müssen wir dabei aufklären und vermeiden"[85]. Ich skizziere im Allgemeinen den Gedankengang der ersten vier *Meditationen*, die eine Vorbereitungsstufe für die nachfolgende Ausarbeitung des Kernproblems der ganzen Arbeit, und zwar der Intersubjektivität, in der fünften Meditation darstellen.

Um eine universale einheitliche Wissenschaft aufbauen zu können, muss man, der Zweifelsmethode Descartes' folgend, alle Wissenschaften außer Kraft setzen. „Wir haben als Anfangende noch kein normatives Wissenschaftsideal in Geltung [...]"[86]. Wenn es eine solche normative Wissenschaft nicht mehr gibt, dann bräuchte man doch ein normatives Ideal. Die Idee der *Evidenz*, die zu einem Grund jedes möglichen Urteils werden müsste, soll, Husserls Meinung nach, die Rolle dieses Ideals übernehmen:

> Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine *Erfahrung* von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbstgeistig-zu-Gesicht-bekommen. [...] Vollkommene Evidenz und ihr Korrelat, reine und echte Wahrheit, ist gegeben als eine dem Streben nach Erkenntnis, nach Erfüllung der meinenden Intention innewohnende, bezw. durch Einleben in solches Streben zu entnehmende Idee.[87]

Das ermöglicht Husserl, das wichtigste methodische Prinzip zu formulieren, das darin besteht, dass man kein Urteil fällen darf, welches nicht auf dem Grund der Evidenz der Sachen, ‚als sie selbst' sind, basiert.[88] Die Sache, ‚als sie selbst ist', zu fassen bedeutet seinerseits, dass ihr Sein im Modus der vollen Gewissheit vorgegeben sein und

---

84 *CM*, S. 46.
85 Ebd., S. 48.
86 Ebd., S. 49.
87 Ebd., S. 52.
88 Ebd., S. 54.

jeder mögliche Zweifel in Bezug auf ihr Sein bzw. Nichtsein vollkommen ausgeschlossen werden muss.[89]

Indem man die Idee der Evidenz, die die Rolle des normativen Ideals übernimmt, postuliert, ist nur ein halber Weg zur universalen Wissenschaft gegangen. Husserl will noch weiter fortschreiten und bezeichnet einen neuen Schritt als die Form der Suche nach der *an sich ersten apodiktischen Evidenz.* Es sollte sich in diesem Fall schon um einen Grund aller möglichen Urteile handeln, der einen apodiktischen Charakter haben würde. Er soll, Descartes' Prinzip folgend, absolut zweifellos sein und allen Wissenschaften als ihren Prinzipien zugrunde liegen. Die erste mögliche Deutung ist diejenige, die die Existenz der Welt als diese gesuchte Evidenz aufzeigt. Aber Husserl weist diese Möglichkeit zurück. Die Existenz der Welt, welcher man sich schon in der natürlichen Einstellung vergewissert hat und welche uns in unserer sinnlichen alltäglichen Erfahrung gegeben ist, ist selbstverständlich. Aber genau wegen der Sinnlichkeit der alltäglichen Erfahrung, da sie wie jeder sinnliche Bestand auch zu bezweifeln ist, kann die Weltexistenz den Status der absoluten, an sich ersten Evidenz nicht in Anspruch nehmen.

Dann macht Husserl, wie er selbst sagt, ‚eine große Umwendung'[90], um die Situation mit der apodiktischen Evidenz zu klären. Sein Hauptaugenmerk liegt auf dem *ego cogito*, das apodiktisch und gewiss ist, und das deswegen als der letzte Urteilsboden für die radikale Philosophie dienen soll. Das Cogito hat eigene *cogitationes*, deren Gesamtheit die Sphäre des reinen transzendentalen Bewusstseins bildet. Das ist sozusagen der Inhalt der Erlebnisse dieses Ego, welches durch das Vollziehen der transzendental-phänomenologischen Reduktion zugänglich ist. Und die Totalität dieser Erlebnisse oder *cogitationes* des transzendentalen Ego konstituiert die transzendentale Subjektivität als solche. Das veranlasst Husserl, über den transzendental-phänomenologischen Idealismus[91] zu sprechen.

---

89 Ebd., S. 56.
90 Ebd., S. 58.
91 Ebd., S. 119.

Dies ist der Punkt, an dem die Verstärkung der transzendentalen Einsicht bei Husserl am deutlichsten wird. Es handelt sich um die Begründung der transzendentalen Subjektivität, welche in Form der ‚transzendentalen Egologie'[92] bei Husserl ausgearbeitet ist und welche seinem Anliegen nach das Fundament aller anderen Wissenschaften sein sollte. Dadurch, dass Husserl diese Wissenschaft als ‚absolut subjektive Wissenschaft'[93], in welcher nur die Selbsterfahrung des transzendentalen Ego Geltung hat, kennzeichnet, weist er auf ein schwieriges Problem hin, das unvermeidlich zum Vorschein kommt. Ist die egologische Struktur des reinen Bewusstseins in diesem Fall nicht solipsistisch, ist das transzendentale Ego nicht zum Alleinsein verurteilt?[94]

> Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische èpoché auf mein absolutes transzendentales ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstauslegung betreibe?[95]

Husserl hat die Überzeugung, dass dies nicht der Fall und der Solipsismus[96] nur ‚eine philosophische Unterstufe'[97] der phänomenologischen Analyse ist. Die Beweisführung der eigenen Position (die transzendentale Egologie sei in keinem Fall solipsistisch!) vollzieht Husserl in der fünften intersubjektiven Meditation, die ganz und gar dem Problem der Entkräftung des Vorwurfes des transzendentalen Solipsismus und, als notwendiger Voraussetzung dafür, der Begründung der intersubjektiven Beziehungen zwischen den gleichrangigen (in der transzendental-phänomenologischen Hinsicht) Egos gewidmet ist. Es sei noch einmal gesagt, dass Husserl die für *alle* gültige Wissenschaft begründen wollte. *Alle* sind in seiner Terminologie die anderen Egos. Ist die Existenz des *alter ego* bewiesen, dann ist der Vorwurf des Solipsismus

---

92 Ebd., S. 69.

93 Ebd., S. 69.

94 So lesen wir in *Erste Philosophie II*: „Als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist, obschon nicht im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlicher Einstellung wurzelt, aber eben doch im transzendentalen" (S. 174).

95 *CM*, S. 121. Das Problem des möglichen Vorwurfes im Solipsismus hat Jan Patočka gut wie folgt formuliert: "Das Problem, welches uns hier indiziert wird, läßt sich folgendermaßen formulieren: Ist das andere Ich nur ein Konstitutionsprodukt des transzendentalen eigenen Ich, oder wie sonst sieht es mit ihm aus? Ist die transzendentale Erfahrung nur meine eigene Erfahrung über meine eigene Konstitution?
Wo sind also die Grenzen der transzendentalen Immanenz?" (Patočka 1990, S. 89).

96 Über Solipsismus als philosophisches Problem Pihlström 1996 und Pihlström 2000.

97 *CM*, S. 69.

nicht gerechtfertigt; und das bedeutet, dass Husserl sein Ziel der Begründung der apodiktischen Wissenschaft für *alle* erreicht hat.

Der Zweck der fünften Meditation im Kontext des Strebens nach dem Aufbau einer ganz neuen Philosophie, die für alle Wissenschaften als Fundament gelten würde, so, wie Husserl ihn selbst bestimmt hat, ist bei ihm so ausgedrückt:

> Mittels der in meinem eigenen Selbst konstituierten fremden Konstitutionen konstituiert sich für mich [...] die für *uns alle* gemeinsame Welt. Dazu gehört natürlich auch die Konstitution einer Philosophie, als einer *uns allen* als miteinander Meditierenden gemeinsamen – der Idee nach einer einziger *Philosophia perennis.*[98]

Wir sehen, dass man den allgemeinen Vorgang der Argumentation in Bezug auf den Beweis der intersubjektiven Organisation der transzendentalen Sphäre Husserls auf folgende Weise präsentieren kann: Der Phänomenologe sollte, nur die konstitutiven Möglichkeiten des eigenen Ego habend, *zuerst* den ‚Anderen' (das *alter ego*) konstituieren, und nur *danach* wird mittels dieser ersten Konstitution die Konstitution der objektiven Welt[99] möglich. Und dieser Vorgang und als seine Folge oder besondere Leistung die intersubjektive Welt ist in dem Sinne entscheidend, dass von dem Erfolg dieser Konstitution des Anderen die Begründung der *gemeinsamen* (wie man auch sagen kann: *intersubjektiven*) Philosophie abhängig ist.

Nach dieser Darstellung der ersten vier *Meditationen* resümiere ich kurz: In der *V. Meditation* als der wichtigsten der ganzen Arbeit handelt es sich um die unmittelbare Beschreibung des phänomenologischen Vorganges der Konstitution der objektiven Welt mittels der ursprünglichen Konstitution des Anderen.[100] Deswegen formuliere

---

98 Ebd., S. 120.

99 Vgl. mit Meist 1980: „Husserl hat das Problem einer transzendentalen Begründung der objektiven Welt über die von ihm entwickelte Theorie der Intersubjektivität zu lösen gesucht" (S. 562). Und unten: „Nur dann, wenn in methodischem Ausgang von der Welt je meiner Erfahrung die Welt als eine objektive zurückgewonnen wird, kann die Idee einer strengen Wissenschaft, die nicht nur für mich als einzelnes Bewußtsein gilt, sinnvoll begründet werden" (S. 564).

100 Auf das Faktum, dass man die Intersubjektivitätsproblematik im Kontext des Problems der objektiven Welt verstehen muss, verweist auch E. Ströker, wenn sie schreibt, „daß die Bearbeitung der Frage der Intersubjektivität hier nicht eigentlich im Zeichen ihrer selbst, sondern einer anderen Problematik stand: Die erkenntnistheoretische Frage der Objektivität verlangte

ich als die Hauptaufgabe für die folgenden Kapitel zu prüfen, wie Husserl seine eigene Absicht, durch die Konstitution des Anderen die Begründung der Objektivität zu ermöglichen, vollzieht, und zu zeigen, welche Schwierigkeiten ihn auf dem Weg der Intersubjektivitätskonstitution erwartet haben.

Vor allem gilt es, den Gedankengang Husserls in Bezug auf das Intersubjektivitätsproblem im Allgemeinen zu skizzieren. Die erste Aufgabe seiner Methode der Fremderfahrung sah er in der Befreiung des Erfahrungshorizontes von allem Fremden, von allen Dingen mit Kulturprädikaten. Man schließt jeden beliebigen Gegenstand, der einen Verweis auf den Anderen, auf seine Tätigkeit, sein Streben und seine Existenz, enthalten kann, aus dem Horizont der möglichen Erfahrungen aus. Man verwendet dazu eine neuartige phänomenologische Reduktion, die Husserl unter dem Titel die *primordiale Epoché* einführt. Als Ergebnis hat man mit der Welt zu tun, in welcher nur willenlose Dinge sind, die keine lebendigen Beziehungen miteinander haben und die als Korrelate im Bewusstsein befindlich sind. (*I.2.3.1. Erster Schritt: Die primordiale Epoché*).

Die Ergebnisse der Anwendung der primordialen Epoché habend, schlägt Husserl vor, unmittelbar zur Konstitution der primordialen Welt überzugehen. Jedes transzendentale Ego hat in sich ein Universum von Selbst-Eigenem, das die Ergebnisse der Reduktion präsentiert. In dieser reduzierten Eigenheitssphäre nehmen sowohl ‚mein' Leib als das menschliche Ich als auch eine Natur, die die transzendente raumgegenständliche Einheit konstituiert, einen Platz ein. Es geht um das Universum, in welchem auch die transzendente Welt als solche einen Platz einnimmt, die in Form der Gesamtheit der transzendenten Gegenstände dargestellt werden kann. Diese primordiale Welt bildet, Husserls Definition nach, eine sogenannte *immanente Transzendenz*. (*I.2.3.2. Zweiter Schritt: Immanente Transzendenz*).

Die nächste Etappe betrifft das Problem der Fremderfahrung schon direkt und präsentiert die Technik des Zulassens des Anderen in ‚meiner' primordialen Welt. Zuerst geht es um einen Anderen; nicht als einen anderen Menschen, sondern um den wahr-

---

phänomenologisch die Aufklärung objektiven Seins und objektiver Wahrheit" (Ströker 1987, S. 144).

scheinlich einem Anderen zugehörigen Körper. ‚Ich' als transzendentales Ego weiß noch nicht, ob diesem Körper auch eine Seele zugehört, die, wie es in ‚mir' der Fall ist, auf ein anderes transzendentales Ego hinweist. Nur die Ähnlichkeit meines Leibes *hier* und des Körpers *dort* gibt den Anstoß zu einer solchen Vermutung. Es kann sein, dass hinter diesem zweiten, ‚meinem' eigenen ähnlichen Körper eine Seele versteckt ist. Entscheidend ist für Husserl, dass ‚mein' transzendentales Ego nur eine *mittelbare* Erfahrung über das Seelenleben des Anderen haben kann. Ihrerseits bedeutet die Mittelbarkeit der Erfahrung des anderen transzendentalen Ego, dass der Andere nur in Form der intentionalen Modifikation auftreten kann. Für die Beschreibung der Fremderfahrung gebraucht Husserl folgende Termini: Die Appräsentation (oder ein mittelbarer Bezug auf die Daten der Erfahrung des *alter ego*) des Anderen und die Paarung (als Phänomen, das die Ähnlichkeit zweier Egos in einem Erfahrungsfeld schon im Voraus impliziert). (*I.2.3.3. Dritter Schritt: Die Fremderfahrung*).

Die gemeinsame Natur zu konstituieren bedeutet die Möglichkeit der Wahrnehmung identischer Objekte, und zwar, wenn ‚Ich' und ein ‚Anderer' die Möglichkeit, über dasselbe Objekt zu sprechen und sich darüber zu verständigen, bekommen. Das erklärt Husserl durch die Verschmelzung der Präsentation und Appräsentation einerseits und des Phänomens der *Paarung* zweier transzendentaler Egos andererseits. Der letzte Schritt besteht in der auf den bisher gewonnenen Ergebnissen basierenden Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität, die Husserl ‚transzendentale Monadologie' nennt. Das vollzieht sich durch die Anerkennung des Faktums, dass die anderen Monaden für sich selbst genauso sind, wie ‚ich' für ‚mich' bin. (*I.2.3.4. Vierter Schritt: Die intermonadologische Gemeinschaft*).

Nachdem die Existenz des anderen Ego anerkannt ist, sagt Husserl, dass das Ziel der *Meditationen* erreicht ist:

> Unsere Meditationen haben, so dürfen wir wohl sagen, ihren Zweck im wesentlichen erfüllt: nämlich die konkrete Möglichkeit, die Cartesianische Idee einer Philosophie als einer universalen Wissenschaft aus absoluter Begründung darzutun.[101]

Der oben skizzierte Vorgang der Intersubjektivitätskonstitution gestattet, die Suche nach dem Weg zu einem ‚Anderen' in Form der Gegenbewegung in Bezug auf dieje-

nige Richtung, die am Anfang auf den ersten Seiten von *CM* bestimmt wurde, darzustellen. Es handelte sich in den ersten vier Meditationen um eine Suche nach der an sich ersten Evidenz, die Husserl in Form des transzendentalen Ego entdeckt hat. Um den Übergang zur transzendentalen Sphäre dieses Ego ermöglichen zu können, war es erforderlich, die transzendentale Reduktion zu vollziehen. Und das bedeutete unter anderem, dass die anderen Menschen auch reduziert werden sollten, da ihre Existenz in der sinnlichen Wahrnehmung apperzipiert wurde und deswegen keinen Anspruch auf eigene Existenzevidenz haben konnte. „Mit den Anderen verliere ich natürlich auch die ganzen Gebilde der Sozialität und der Kultur."[102] Anders gesagt, sollte auf dem Wege zum transzendentalen Ego all das ausgeschaltet werden, in welcher Existenz, muss man sich später auf dem Wege zur transzendentalen Monadologie vergewissern[103].

Wir sehen, dass der Begriff des ‚transzendentalen Ego' ins Zentrum der in *CM* dargestellten Auslegungen als Ausgangspunkt der transzendentalen Egologie bei Husserl gesetzt ist. Deswegen beginne ich die Analyse seiner Intersubjektivitätskozeption mit der Ausführung über diese transzendentale Position ‚des, Ich'.

I.2.2. Das transzendentale Ich

Im Kontext des Strebens Husserls nach dem Bau einer neuen Wissenschaft, die nur in Form der reinen Egologie ausgearbeitet werden kann, ist es erforderlich, den Sinn des

---

101 *CM*, S. 178.

102 Ebd., S. 58 f.

103 Auf ein bestimmtes Problem des Beweisens der Sozialität im Sinne der Gemeinschaft der Ichs nach dem Vollziehen der transzendentalen Reduktion hat auch Zeltner (Zeltner, 1959) verwiesen: „Damit [mit dem Vollziehen der Reduktion – A. K.] aber scheinen gewissermaßen die Wurzeln durchgeschnitten nicht nur zwischen mir und der von mir betrachteten Realität allgemein, sondern auch zwischen mir und den Anderen, den Mitmenschen. [...] es existiert für mich nur noch das reine Ich und seine Intentionalität, die Existenz des Anderen dagegen verfällt auch dann der Epoché, wenn ich etwa nach dem Wesen der Gemeinschaftlichkeit frage" (S. 291). Und dann stellt Zeltner eine rhetorische Frage über die prinzipielle Möglichkeit des Beweisens der Existenz des Anderen, die auch leitend für Husserl selbst war und auf welche er die Antwort in der *V. Meditation* zu geben versucht hat: „Ist es aber dann überhaupt noch möglich, transzendentalphänomenologisch über Möglichkeit und Wesen menschlicher Gemeinschaftlichkeit etwas auszusagen?" (S. 291).

zentralen Begriffs dieser Wissenschaft, und zwar des ‚transzendentalen Ego' (des ‚transzendentalen Ich') selbst zu erläutern.

Wie jeder andere grundlegende Begriff in der Phänomenologie Husserls hat der Terminus des ‚transzendentalen Ich' das Schicksal der ständigen Nachbestimmung, die man bei der Arbeit mit Texten von Husserl feststellen kann. Ich versuche die ‚Geschichte' der Ausarbeitung des Begriffs nachzuvollziehen. Ich zeige, wie sein Sinn in den *Logischen Untersuchungen* erst skizziert, danach als einer der grundlegenden Begriffe in den *Ideen I* verwendet wurde und so, welche Rolle Husserl dem Begriff in *CM* zugeschrieben hat.

Zuerst soll aus methodischen Gründen auf zwei Aspekte hingewiesen werden, die bei der Klärung des Begriffes zu berücksichtigen sind.

(1) In einem engeren Kontext ist auf diejenigen Termini zu verweisen, die ein terminologisches Gebiet des Begriffes ‚transzendentales Ich' bilden. Ich nenne solche Termini unter Berücksichtigung des aufsteigenden Aspektes der Abstraktion bzw. derer ihrer Ausarbeitung: ‚Körper', ‚Leib', ‚Seele', ‚menschliches-personales Ich' (Ich als dieser Mensch in der Außenwelt), ‚Monade', ‚Eidos Ego'. Auf all diese Termini wird noch bei der folgenden Erörterung der Intersubjektivitätsproblematik eingegangen werden. Jetzt ist es an der Zeit anzumerken, dass in allgemeiner Hinsicht all die mannigfaltigen Begriffe, die zum ‚transzendentalen Ich' einen korrelativen Bezug haben, auf die zweiseitige Entgegenstellung des ‚transzendentalen Ich' zum ‚empirischen Ich', anders gesagt: auf die Ich-Spaltung[104], reduziert werden können. Das ist auf folgende Weise darzustellen. Die Phänomenologie Husserls ist eine transzendentale Theorie, in welcher es um die besondere transzendentale Realität des transzendentalen Bewusstseins in Abhebung von der reduzierten transzendenten Realität der äußeren Welt geht. In beiden Realitäten, sowohl in der transzendentalen als auch in der transzendenten, befinden sich zwei korrelative Phänomene: In der ersten das ‚transzendentale Ich', in der zweiten das ‚empirische Ich'.

---

104 Hierzu Ströker 1987, SS. 127, 131.

(2) Im allgemeinen Kontext ist zu bemerken, dass das transzendentale Bewusstsein oder besser das transzendentale Feld des Bewusstseins und die transzendentale Position ‚Ich' abgesehen von ihrem gleichen Status der Transzendentalien in dem phänomenologischen Lexikon Husserls nicht dasselbe sind.

Dann haben wir die folgende terminologische Kette: ‚transzendentales Bewusstsein – transzendentales Ich – empirisches Ich'. Und das bedeutet, dass in methodischer Hinsicht die Definition einer der oben genannten Begriffe die Absonderung von zwei anderen voraussetzt. Hier besteht die Aufgabe erstens darin, die Beziehung zwischen dem transzendentalen Ich und dem transzendentalen Bewusstsein und zweitens zwischen dem transzendentalen Ich und dem empirischen Ich zu klären. Im Grunde genommen muss in einem transzendentalen Sinne die Frage nach der Position des transzendentalen Ich in dem transzendentalen Bewusstsein gestellt werden. Die Antwort auf diese Fragen ist das eigentliche Thema dieses Kapitels.

In den *Logischen Untersuchungen* bemüht Husserl sich, die erste Skizze der Ausarbeitung des Sinnes des phänomenologischen Ich zu geben und dieses einer phänomenologischen deskriptiven Analyse, die schrittweise gemacht werden muss, zu unterwerfen. Aber er arbeitet auf dieser Etappe das Thema des phänomenologischen Ich noch nicht in voller Konkretion aus, wie er auch selber anmerkt.[105] Und genau diese frühere vorläufige Bestimmung des Ich ist für uns von Interesse. Husserl geht von seiner Überzeugung aus, dass das ‚reine Ich' und das ‚Bewusstsein' nicht dasselbe sind[106]. Das erste Phänomen, mit welchem der das Ich zu ergreifen versuchende Phänomenologe zu tun hat, ist der empirische Ich-Körper als ein Ding zwischen allen anderen in der Welt. Nach dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion ist das geistige Ich als das korrelativ mit dem personalen menschlichen physischen Ich Verbundene geblieben. Die intentionalen Erlebnisse des letzten „[...] machen einen wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenalen Ich aus"[107]. Husserl spricht in die-

---

105 Zum Beispiel bemerkt Husserl selbst am Ende von *§ 8. Das reine Ich und die Bewusstheit* in *LU II* folgendes: „Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die hier vollzogene (und von mir, wie schon gesagt, nicht mehr gebilligte) Stellungnahme zur Frage des reinen Ich für die Untersuchungen dieses Bandes irrelevant bleibt" (S. 376).

106 Vgl. Ströker 1987, S. 128 f.

107 *LU II*, S. 374.

sem Fall über das personale Ich als das den notwendigen Bezug zum phänomenologischen Ich Habende. Das ganze empirische Subjekt, das Ich als dieser Mensch, errichtet ein intentionales Objekt, in dem ein phänomenologischer Kern im Sinne des reinen Ich schon eingeschlossen ist. „Den phänomenologischen Kern des Ich (des empirischen) bilden hierbei Akte, die ihm Gegenstände ‚zum Bewußtsein bringen', ‚in' ihnen ‚richtet sich' das Ich auf den betreffende Gegenstand."[108] Wir sehen, dass Husserl auf der Stufe der *Logischen Untersuchungen* den Weg zum phänomenologischen Ich als den verschiedene Schichten des Phänomens (phänomenales – geistiges – phänomenologisches Ich) präsentierenden Vorgang darstellt. Aber es ist wichtig anzumerken, dass Husserl in diesem Werk noch nicht zu der Idee der Reduktion übergegangen ist. Deswegen ist hier die Rede noch nicht von dem transzendentalen, sondern von dem phänomenalen Ich, das sich von dem ‚empirischen Ich' unterscheidet. Es ist anzumerken, dass Husserl einen gleichartigen Gedankengang in *CM* anwendet, sobald er zur Konstitution des *alter ego* übergeht. Wir sehen später, dass erst der einem Anderen gehörige Körper in die eigentliche phänomenologische Sphäre des transzendentalen Ego zugelassen werden kann. Und das geistige Leben des anderen Ego wird schon als zweite Schicht auf Grund der appräsentativen Möglichkeiten des Bewusstseins in ‚meinem' Bewusstsein dargestellt. Fassen wir jetzt diese Ausführungen Husserls auf der Etappe der *Logischen Untersuchungen* zusammen, können wir sagen, dass er über die allgemeine Scheidung von zwei korrelativen Phänomenen, über das ‚menschliche Ich' und das ‚phänomenologische Ich' redet, wobei das letzte einen phänomenologischen Kern[109] des ersten bildet.

In den *Ideen I* ist die Verstärkung der egologischen Einsicht und die weitere Explizierung des Problems des phänomenologischen Ich zu finden. Hier schreibt Husserl dem reinen Ich besondere Funktionen im Feld des reinen Bewusstseins zu. Ich habe oben

---

108 Ebd., S. 375.

109 In *Ideen I* wird das Ich als der ‚phänomenologische Kern' zu einem transzendentalen Ego umgewandelt werden, das nur nach der Ausübung der Epoché zugänglich werden kann. Hierzu Marbach 1974: „Es ist deutlich zu sehen, dass der Begriff ‚phänomenologisches Ich' vorerst kein Begriff des ‚Ich', sondern ein Begriff für das Bewusstsein ist; der *Ich*begriff der *Logischen Untersuchungen* ist der des *empirischen* Ich. [...] Das ‚phänomenologische Ich' ist das individuelle, empirische Ich unter dem Gesichtspunkt des phänomenologisch Gegebenen betrachtet, d.i. die empirisch aufgefasste reelle Erlebniskomplexion, das, was Husserl später Bewusstseinsfluss, Bewusstseinsstrom nennen wird" (S. 7 f.).

bei der Darstellung des allgemeinen Sinnes der phänomenologischen Reduktion angemerkt, dass Husserl nach dem Versuch, das reine Ich der Epoché zuzufügen, es als nicht reduzierbares Phänomen charakterisiert hat. Das Ich ist identisch und für das Leben des Bewusstseins ein absolut Notwendiges.[110] Im Bewusstseinsfeld sind nach dem Vollziehen der Reduktion Erlebnisse vorhanden, und zwar die Erlebnisse des reinen Ich, die das Wesentliche des Cartesianischen Cogito präsentieren. Diese Akte sind rein subjektiv in dem Sinne, dass sie auf das ‚Subjekt' als Aktvollzieher dieser cogitationes hinweisen. Dieses Subjekt ist das Ich selbst: „[...] und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben."[111] Das Ich kann man weder reduzieren noch ihm einen mit ihm identifizierten Erlebnisinhalt zuschreiben. Dieses Faktum erklärt Husserl dadurch, dass das Ich als "völlig leer an Wesenskomponenten"[112] charakterisiert werden kann. Das ist „reines ich und nichts weiter"[113]. Husserl setzt das Beschreiben des Ichphänomens fort, indem er zwischen den Erlebnissen als solchen und dem reinen leeren Ich unterscheidet. Anders ausgedrückt befinden sich die Erlebnisse und das Ich der Erlebnisse im transzendentalen Bewusstsein. Diese Deutung der Zweiseitigkeit des intentionalen Lebens des Bewusstseins ermöglicht Husserl, den neuen Unterschied herauszuarbeiten, und zwar zwischen einerseits einer subjektiv-orientierten Seite des Erlebnisses (das Ich) und andererseits seiner objektiv-orientierten Seite (das intentionale Objekt).

Aber die volle Konkretion und die ausführliche Darstellung der egologischen Einsicht finden wir in *CM*, wo Husserl ein umfassendes Bild der Struktur des transzendentalen Ich zu geben versucht. Betrachten wir den Gedankengang Husserls in Hinsicht der Darstellung des Ich-Problems genauer. Es ist wiederholt zu bemerken, dass Husserl das transzendentale Ich hier als die an sich erste apodiktische Evidenz kennzeichnet, das als einziger Grund für jeden philosophischen Anfang[114] gelten würde. Und die Methode, die den Zugang zu dem Ego ermöglicht, ist die transzendental-

---

110 *Ideen I*, S. 123.

111 Ebd., S. 179.

112 Ebd., S. 179.

113 Ebd., S. 179.

114 Vgl. *CM*: "Da zu dieser Idee [der Evidenz – A.K.] die Form einer systematischen Ordnung von Erkenntnissen – echten Erkenntnissen - gehört, so ergibt <sich> als Frage des Anfangs die nach den an sich ersten Erkenntnissen, die den ganzen Stufenbau universalen Erkenntnis tragen sollen, tragen können" (S. 54).

phänomenologische Reduktion. Die ‘transzendentale Epoché’ und das ‘transzendentale Ich’ sind zwei Begriffe, die Husserl von Descartes mit Setzung neuerer Akzente, und zwar auf die transzendentale Struktur der beiden, übernommen hat. Die Methode der Einklammerung oder Urteilsenthaltung, wie wir oben gesehen haben, ist aus der Zweifelsmethode Descartes hergeleitet. Da das Ergebnis der letzten der Zugang zum Feld des reinen *transzendentalen* Bewusstseins war, hat Husserl ihr den Titel der *transzendentalen* Reduktion zugeschrieben. In *CM* hat Husserl zu zeigen versucht, auf welche Weise die Objekte der in natürlicher Einstellung gegebenen, objektiven, für jedermann daseienden Welt durch diese transzendentale Reduktion zum Sebsteigenen des Ego werden können.

Bei dem Vollziehen der phänomenologischen Epoché sollen all die Wissenschaften, die seiende Welt und andere Menschen in der von ihnen aufgebauten kulturellen Umwelt außer Aktion gesetzt werden. Das einzige, was übrig geblieben ist, ist der Erlebnisstrom des transzendentalen Bewusstseins (*Ideen I*) und in ihm als einzige apodiktische Evidenz das transzendentale Ich (*CM*). Die Beziehungen der weltlichen Sachlagen sind phänomenal in dem Bewusstsein gegeben, sie sind bloße Phänomene. Die Einklammerung der objektiven Welt besagt für Husserl keineswegs, dass das Ich dem Nichts gegenüber gestellt ist:

> [...] was mir, dem Meditierenden, dadurch zu eigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeintheiten, das Universum der *Phänomene* im Sinn der Phänomenologie. Die èpoché ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist.[115]

Wir sehen jetzt, dass Husserl in den *Meditationen* das Ich nicht bloß als sich in dem transzendentalen Feld befindliche ‚Transzendenz in der Immanenz’ darstellt, sondern als apodiktische Evidenz und die Instanz präsentiert, auf welche all die Bewusstseinerlebnisse reduziert werden. Genau die Ausarbeitung der Frage nach der Apodiktizität des Ego ist der Schwerpunkt Husserls in der Auseinandersetzung mit Descartes. Aus dem ‚Ich zweifle’ folgt ‚Ich bin’, das den prinzipiellen Voraussetzungen der Apodiktizität entspricht. „Dabei handelt es sich auch bei ihm um dasjenige Ich, das

---

115 *CM*, S. 60.

seiner selbst inne ist, nachdem es die Erfahrungswelt als möglicherweise zu bezweifelnde außer Geltung gesetzt hat."[116] Aber die Apodiktizät in solcher Form ist Husserls Ansicht nach nicht genügend. Die Apodiktizität des Cartesianischen *ego sum* bilden seine Aktualitäten. Für Husserl besteht das Leben des transzendentalen Ego dagegen nicht nur aus den lauten Aktualitäten[117] oder, wie er auch sagt, der ‚lebendigen Selbstgegenwart', sondern dazu gehören auch die phänomenologischen Daten, die, obschon jetzt nicht aktuell, gegeben sind und im Horizont der potentiellen Wahrnehmung einerseits oder im modifizierten Zustand des Bewusstseins, in der Erinnerung, anderseits befindlich sind. In seiner transzendentalen Selbsterfahrung ist das Ego für sich selbst zugänglich.

> Aber nur einen Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung [die transzendentale Selbsterfahrung – A.K.]: nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem. Ihm gehört zu die zumeist völlig dunkle Selbstvergangenheit, aber auch die dem Ich zugehörigen transzendentalen Vermögen und die jeweiligen habituellen Eigenheiten.[118]

Man kann daraus schließen, dass die transzendentale Identität des Ich nicht nur mit dem cartesianischen zweifellosen Bestand der aktuellen Selbsterfahrung kongruent ist, sondern neben den wirklichen auch die möglichen Erfahrungen des Ich, seine universale apodiktische Struktur, bilden. Man könnte auch sagen, dass das, was man unter dem Cartesianischen *ego cogito* versteht, nur einen einzigen Aspekt bildet, der dem Husserlschen Begriff der ‚lebendigen Selbstgegenwart' entspricht, des umfassenden, sich in die eigene Potenzialität erstreckenden Gesamtlebens des transzendentalen Ego. Und das ist genau der Punkt, der erstens die Abweichung von Descar-

---

116 Ebd., S. 61.

117 Zu einem der wichtigsten Charakteristika des cartesischen *ego cogito* des ersten Teils des ganzen Cogito-Argumentes gehört das Faktum, dass die einzig adäquate grammatikalische Form, die die in der Formel ausgedruckte Sachlage verbal machen kann, Präsens ist. Es geht in dem Fall nur um die gegenwärtigen mentalen Akte (Vgl. auch Mohr 2002a, S. 137 und Perler 1998, S. 142). Und genau dieser Punkt ist bei Husserl umstritten, da er meint, dass zu dem ganzen Bewusstseinsleben nicht nur die präsenten aktuellen Erlebnisse, sondern auch die potentiellen und retentionellen mentalen Akte gehören. Diese Eigenschaft des Cogito nennt Sartre auch die ‚augenblickhafte Totalität' (*SS*, S. 280).

118 *CM*, S. 62.

tes und zweitens die Verstärkung der transzendentalen Einsicht bei Husserl am deutlichsten präsentiert.

Was die Zweifelsmethode Descartes betrifft, sagt Husserl, dass „er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, also den Sinn der transzendentalen Intersubjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet“[119]. Bei Descartes handelte es sich um die Identität des ‚Ich bin', die ein zweifelloser Bestand der Selbsterfahrung war. Husserl zeigt dagegen, dass für das ‚Ich bin' die Potentialität der möglichen Erfahrung ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Deswegen bestimmt er die Abweichung von der Methode Descartes'[120] wie folgt:

> Im Gegensatz zu Descartes vertiefen wir uns in die Aufgabe der Freilegung des unendlichen Feldes transzendentaler Erfahrung. Die Cartesianische Evidenz, die des Satzes ‚*Ego cogito, ego sum*', bleibt ohne Frucht, weil er [...] versäumt, das Augenmerk darauf zu lenken, daß das ego sich selbst ins Unendliche und systematisch durch transzendentale Erfahrung auslegen kann [...][121]

Anderseits verweisen all die oben dargestellten Auslegungen Husserls über das transzendentale Ego darauf, dass das transzendentale Ego im Zentrum dieser Art der phänomenologischen Philosophie steht, welche Husserl auf Stufe von *CM* ausübt. Bemerkenswert ist das Faktum, dass Husserl in dieser Arbeit die wichtigsten Begriffe, die er für das Charakteristikum des transzendentalen Bewusstseins in früheren Werken gegeben hat, für den Fall des transzendentalen Ego anwendet. Es scheint, als ob es um eine Art der Umschreibung der früheren phänomenologischen Einsichten Husserls in Bezug auf die Verstärkung der egologischen Konzeption des Bewusstseins geht. Wenn Husserl in den *Ideen I* zum Beispiel das transzendentale Bewusstsein als Instanz, auf welche alle phänomenologischen Daten reduziert werden sollten,

---

119 Ebd., S. 64.

120 Es fällt auf, dass Husserl dieselbe Argumentation schon in der Auseinandersetzung mit Kant in *Ideen I* gebraucht hat. Er wies darauf hin, dass die These Kants, das Ding an sich sei prinzipiell nicht erfahrbar, nicht begründet ist. Das Ding als solches oder einige Seiten des Dinges sind zur Zeit nicht aktuell wahrgenommen, aber man kann sie in der Zukunft wahrnehmen. Anders gesagt, hat Kant den Sinn nicht berücksichtigt, den Husserl unter dem Titel der ‚Horizont der Wahrnehmung' versteht (*Ideen I,* S. 89 f.; auch *CM*, S. 118).

121 *CM*, S. 69 f.

bezeichnete, sagt er dasselbe in Bezug auf das transzendentale Ego in den *Meditationen*.[122] Und der Begriff des Horizontes der potentiellen Wahrnehmung bezeichnet schon in den *Meditationen* nicht unbedingt die inaktuellen Daten *des Bewusstseins,* sondern die Daten, die beim *transzendentalen* Ego erfasst werden können.

Gleichzeitig ist zu bemerken, dass das transzendentale Ich selbst ein Phänomen (obwohl eigenartiges) ist, das eine eigene Struktur hat. Den Sinn dieser Struktur, die aus verschiedenen Schichten besteht, ist durch die ihm korrelativen Phänomene zu erfassen. Das ist die Reihe solcher Phänomene wie zum Beispiel: ‚menschliches Ich', ‚psychophysisches Ich', ‚Monade', ‚eidos Ego'.[123] Ich versuche nun, die dem transzendentalen Ich zugehörige Mannigfaltigkeit der ihm korrelativen ‚synonymen' Daten einzuordnen bzw. abzuklären. Der erste Begriff, mit welchem Husserl seine Ausführungen beginnt, ist der des ‚natürlichen menschlichen Ich', unter welchem Husserl eine Einheit von Seele und Leib des natürlichen Menschen in der natürlichen Einstellung versteht. Nehmen wir in Kauf, dass alles in der natürlichen Einstellung Selbstverständliche dem methodischen Prinzip Husserls nach der phänomenologischen Reduktion unterlegt werden soll, so folgt daraus, dass das menschliche psychophysische Ich auch zu reduzieren ist.

> Durch die phänomenologische èpoché reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben [...] auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung.[124]

Das Unterscheiden zwischen diesen zwei begrifflichen Inhalten des Ich, des menschlichen und des transzendentalen, ermöglicht Husserl, über zwei bei ihnen vollzogene Arten der Reflexionen, der natürlichen und der transzendentalen, zu reden. Vollzieht

---

122 Vgl. z.B. *CM*, S. 121. In *Erste Philosophie II*, einer Arbeit, die einige Jahre (1923/24) vor *CM* (1929) verfasst wurde, spricht Husserl auch über die Reduktion auf das transzendentale Ego: "Die transzendentale Reduktion, so wie wir sie systematisch aufgebaut haben, war eine Reduktion auf die transzendentale Subjektivität. Des öfteren bezeichneten wir sie cartesianisch als die auf das *ego cogito*, und so scheint es, als handelte es sich ganz selbstverständlich um eine Reduktion auf mein, des Reduzierenden, eigenes transzendentales *ego* und mein eigenes Leben" (S. 173).

123 Obwohl das menschliche und das psychophysische Ich nach dem Vollziehen der Reduktion ausgeschaltet sind, behält Husserl diese für seine Ausführungen über das Problem der Intersubjektivität bei, wenn er über den Körper und den Leib in meiner primordialen Sphäre spricht.

124 *CM*, S. 65.

man die natürliche Reflexion, bedeutet es, dass man natürlich eingestellt ist und auf dem Boden der objektiv vorgegebenen Welt steht, deren Existenz nach der Übung der transzendentalen Reduktion außer Aktion gesetzt werden soll. Das erst durch die Reduktion in voller Konkretion gegebene transzendentale Ego vollzieht die transzendentale Reflexion, ohne das Subjekt der natürlichen Einstellung zu sein. Was nun das Ich als solches angeht, ist seine Dualität: Es gibt ein natürliches an der Welt interessiertes Ich und ein uninteressiertes transzendentales. Das bedeutet für Husserl, dass das Ich in einer ‚Ichspaltung'[125] verbleibt. „ [...] Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion."[126] Das Vollziehen der Epoché, durch welche das menschliche Ich auf das transzendental-phänomenologische Ich reduziert ist, ermöglicht den unmittelbaren Übergang zu der neuen Wissenschaft, die einen noetisch-noematischen Gehalt hat und die Husserl als reine Egologie bezeichnet.

Als Zentralbegriff dieser neuen egologischen Wissenschaft ist das transzendentale Ego als solches zu verstehen, welches seinerseits auch von komplizierter Struktur ist. Es besteht aus inhaltlichen Schichten wie ‚Monade' und ‚Eidos Ego'. Die Besonderheiten und die Merkmale des transzendentalen Ego führt Husserl in der *IV. Meditation* aus. Vor allem charakterisiert er das Ich als den zweiten Identitätspol der Wahrnehmung. Der erste Identitätspol ist der desselben Gegenstandes, der in dem Horizont der sowohl aktuellen, zur lebendigen Gegenwart des Ich als auch zu seiner Potentialität gehörigen Wahrnehmung als der*selbe* Wahrnehmungsgegenstand in der synthetischen Einheit der Zeitlichkeit erfasst ist. Das Ich, das im Vergleich zum Bewusstsein kein strömendes Leben hat, ist selbst ein Pol, eine synthetische Einheit jenseits des Gegenständlichen.

---

125 Ebd., S. 73.
126 Ebd., S. 75.

> Jetzt tritt uns eine zweite Polarisierung, eine zweite Art der Synthesis entgegen, die die besonderen Mannigfaltigkeiten von *cogitationes* alle insgesamt und in eigener Weise umgreift, nämlich als solche des identischen Ich, das als Bewußtseinstätiges und Affiziertes in allen Bewußtseinserlebnissen lebt und durch sie hindurch auf alle Gegenstandpole bezogen ist.[127]

Husserl bestimmt das Ich noch weiter, indem er eine neuere These aufstellt: „Aber nun ist zu bemerken, daß dieses zentrierende Ich nicht leerer Identitätspol ist [...]“[128]. Das bedeutet für ihn, dass das Ich ein identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten, der Habitualitäten, ist, unter welchen er die Art und Weise, wie dieses konkrete Ego seine konkreten Urteilsakte fällt, versteht. Das transzendentale Ich ist „das so und so entschiedene Ich“[129]. Und das bedeutet unter anderem, dass die Rede schon von einem personalen Charakter des transzendentalen Ich ist. Ich möchte hier nur darauf verweisen, dass Husserl bei der Rechtfertigung seiner egologischen Konzeption eine bestimmte Abweichung von dem in den *Ideen I* Gesagten in Bezug auf das Ich macht. Damals, wie wir gesehen haben, handelte es sich um eine leere Ichstruktur, die Husserl als leeres Identitätszentrum gekennzeichnet hat. Und jetzt versteht er das transzendentale Ich als einen personalen Charakter besitzend.

Dann geht Husserl noch weiter: Er bezeichnet das transzendentale Ich als Monade, wie er selber sagt, im Leibnizschen Sinne.[130] Die Beziehung *cogito-cogitatum* stellt sich auf folgende Weise dar. ‚Ich‘, als das transzendentale Ego, habe einen ‚mir‘ entgegenstehenden, in seiner Einheit als Identitätspol gegebenen Gegenstand. In ‚mir‘ wird der Gegenstand als das Identische dank ‚meiner‘ synthetischen Aktivität konstituiert. Diese synthetische Aktivität als Aktivität der Seinsauslegung stiftet die Habitualität des Ich, dank deren der Gegenstand auf solche Weise, so wie er nur bei ‚mir‘ wahrgenommen werden kann, dargestellt ist. „Solche bleibenden Erwerbe konstituieren meine jeweilige bekannte Umwelt mit ihrem Horizont unbekannter Gegenstände, das ist noch zu erwerbender, im voraus antizipiert mit dieser formalen Gegenstandsstruktur“[131]. Aber beim Versuch des genauen Klärens des Begriffs des transzendentalen Ego als ‚Monade‘ haben wir mit bestimmten Schwierigkeiten zu tun, beson-

---

127 Ebd., S. 100.
128 Ebd., S. 100.
129 Ebd., S. 100.
130 Ebd., S. 102 f.
131 Ebd., S. 102.

ders, wenn man in einem Text unter dem Titel *Monaden haben Fenster* aus dem Nachlaß liest:

> Jedes Ich ist für sich, ist für sich eine Einheit, hat seinen Erlebnisstrom, hat seine darin sich darstellenden realen Pole, seine Erzeugungen idealer Gebilde etc. Jedes Ich ist eine ‚Monade'. Aber die Monaden haben Fenster.[132]

Klar ist von vornherein so viel, dass Husserl das Wort ‚Monade' in einem anderen Sinne als Leibniz versteht, da die Monade für den letzten, seines Wortgebrauchs nach, etwas an sich absolut geschlossenes ist.[133] Anderseits fordert das Faktum einige Klärungen, welcher genaue Unterschied zwischen dem Ich als Transzendentalpol und dem monadischen Ich besteht. Wozu brauchte Husserl noch einen zusätzlichen Begriff für die Bestimmung der transzendentalen Position des Ich? Würde die Bestimmung des transzendentalen Ego als der mit seinen Habitualitäten charakterisierte Ichpol nicht reichen, um das Eigentliche der Ichstruktur abzugrenzen? So, wie ich die Problemlage sehe, ist die Bestimmung des transzendentalen Ich als Monade wie folgt zu interpretieren: (1) Das Ego als Substrat von Habitualitäten soll nur eine Unterstufe und nur einen Aspekt des umfangreicheren Begriffs ‚Monade' bilden, der das ganze Bewusstseinsleben mit dem Ego umfasst: „[...] das monadisch konkrete ego [befaßt] das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit".[134] (2) Husserl entwikkelt seine egologische Wissenschaft unter Berücksichtigung eines seriösen Problems des Solipsismus. Um diesen Vorwurf zu entkräftigen, beabsichtigt er, die Gemeinschaft der Egos zu beweisen. Wendet er den Begriff ‚Monade' für das Charakterisieren eines einzelnen Ego auf der ersten Etappe an, wird der Gebrauch des Begriffs ‚Monadengemeinschaft', der in einer historisch-philosophischen Korrelation mit der Leibnizschen ‚prästabilierten Harmonie von Monaden', was auch ein einzigartiger Aspekt der Intersubjektivität ist, steht, legitim.

Aber der Begriff ‚Monade' ist nicht der letzte bei dem Bestimmungsvorgang der transzendentalen Position des ‚Ich'. Als nächstes fügt Husserl den Begriff ‚Eidos Ego' ein, den er dazu gebraucht, die rein eidetische Erfahrung des Ego zu charakteri-

---

132 *Intersubjektivität II*, S. 260.

133 Hier möchte ich ein wörtliches Zitat aus der Leibnizschen *Monadologie* einfügen: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas hinein- oder heraustreten könnte" (Leibniz 1996, S. 603).

134 *CM*, S. 102.

sieren. Husserl beginnt mit der Erörterung des Besonderen des Wahrnehmungsaktes zu argumentieren. In dem Akt könnten die Wahrnehmungsreihe des betrachteten Gegenstandes variiert und seine Seiten in beliebiger Reihenfolge gegeben werden. Aber hinter dieser sogenannten Willkür der Wahrnehmungsmöglichkeit soll etwas an sich Apriorisches bleiben.

> Der so gewonnene allgemeine Typus *Wahrnehmung* schwebt sozusagen in der Luft – in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten. So aller Faktizität erhoben, ist er zum Eidos Wahrnehmung geworden, dessen *idealen* Umfang alle idealiter möglichen Wahrnehmungen als reine Erdenklichkeiten ausmachen.[135]

Dieses Eidos der Wahrnehmung bekommt von Husserl solche Prädikate wie das Allgemeinste, was in allen Variationen des Bewusstseinsstromes mitgemeint ist, das Unbedingte, das Vorbegriffliche. Und dieser apriorische Begriff ‚Eidos der Wahrnehmung' setzt den Begriff ‚Eidos Ego' voraus. Gibt es das transzendentale Ego, dass die Wahrnehmungsakte vollzieht, soll es den Aktvollzieher der eidetischen Wahrnehmungsakte auch geben, und zwar das Husserlsche Eidos Ego.

Damit wird ein neuer Schritt von dem empirisch-faktischen transzendentalen Ego zum Eidos Ego gegangen. Unter dem Eidos Ego ist die Konstitution des Außenhorizontes der reinen Möglichkeiten, eine reine Möglichkeitsabwandlung des faktischen Ego (des transzendentalen Ego, das die konkreten transzendentalen Akte vollzieht), zu verstehen. Aus diesem Grund bezeichnet Husserl die Phänomenologie als die rein eidetische Methode und formuliert erneut ihre Aufgabe, die in der Enthüllung des universalen Eidos des transzendentalen Ego als solchen besteht. Es handelt sich dabei um eine Art der universalen Apriorität, die alle Wesensgesetze zu begründen sucht. Durch diese schon rein eidetische Phänomenologie versucht Husserl die echte philosophische Wissenschaft zu verwirklichen. Spricht man über die eidetische Wissenschaft, sollte man in Abhebung von dem faktisch-transzendentalen Ego auf das Ego im transzendental-monadologischen Sinne hinweisen. Dies beinhaltet auch das Gewinnen der diesem Ego zugehörigen apodiktischen Prinzipien, welche das Ego in seinem eidetisch-monadologischen Gehalt konstituieren. Das ist das Ego *überhaupt.*

---

135 Ebd., S. 104.

Obwohl dieser Punkt über das Eidos Ego im Großen und Ganzen im Zusammenklang des bei Husserl schon in *Ideen I* proklamierten Strebens nach dem Aufbau einer eidetischen Wissenschaft, die die allgemeine Wissenschaft wäre[136], steht, möchte ich einige Schwierigkeiten aufzeichnen, die er bezüglich des Intersubjektivitätsproblems mit sich gebracht hat. Hier möchte ich die Frage, die in der Auseinandersetzung Schütz/Fink mit Husserl formuliert wurde, repräsentieren: „Wer eigentlich die verschiedenen Epochés und Reduktionen vollzieht, die letzten Endes zur Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität führen?“[137] Das transzendentale Ego? ‚Ich‘ als dieser Mensch? Oder ein äußerer Zuschauer? Schütz ist in seiner Kritik ganz radikal[138], da er auf diese Frage keine bestimmte Antwort bei Husserl findet. Aber wenn Husserl in den *CM* schreibt: „Jeder von uns, als cartesianisch Meditierender, wurde durch die Methode der phänomenologischen Reduktion auf sein transzendentales ego zurückgeführt und natürlich mit seinem jeweiligen konkret-monadischen Gehalt als dieses faktische, als das eine und einzige absolute ego,“[139] das scheint im Prinzip akzeptabel zu sein, da man voraussetzen kann, dass es einen Phänomenologen gibt, der durch die Reduktion zum mentalen Zustand des ‚eigenen transzendentalen Ego‘ kommt. Spricht Husserl später in der *V. Meditation* über die monadologische Gemeinschaft der Egos, meint er damit, dass jeder Phänomenologe das gleiche Verfahren wie ich selbst durchführen kann, um sich in der Existenz seines eigenen Ego, das

---

136 Hierzu *0. Einleitung*. Hier ist zu bemerken, das Husserl in *Ideen I* über die zweite eidetische Reduktion spricht, die man nach der phänomenologischen Reduktion vollzieht. Nach dem Vollziehen dieser zweiten Reduktion muss die Phänomenologie ihren eigentlichen Titel als Wesensschau bekommen. (Hierzu Kap. I.1.1.)

137 Schütz 1957, S. 103 ff.

138 Am besten zitiere ich die Passagen aus Fink bzw. Schütz, wo dieser Gedanke über die drei Iche geäußert wurde. „Die drei zur Vollzugsstruktur der phänomenologischen Reduktion gehörigen Iche sind also: 1. das weltbefangene Ich (Ich, der Mensch, als Geltungseinheit, samt meinem innerweltlichen Erfahrungsleben), 2. das transzendentale, Welt in strömender Universalapperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich, 3. der Epoché-vollziehende ‚Zuschauer‘“ (Fink 1933, S. 356). Meiner Ansicht nach ist das dritte Ich als Zuschauer sehr merkwürdig. Ist in diesem Fall nicht die Rede von einem unbeteiligten Dritten, der noch einen zusätzlichen Zuschauer fordert, um sich eigener Aktivität zu vergewissern? Sartre löst das Problem (aber nicht in dem Kontext der Ausführungen über die Reduktion, sondern der Struktur des absoluten Bewusstseins) der unbeteiligten Dritten, wie wir sehen werden, indem er die Einheit des präreflexiven Bewusstseins und des reflexiven Bewusstseins postuliert. Schütz stellt folgende Frage: „Wer vollzieht nun die zweite Epoché, in der die primordinale Eigenheitssphäre gewonnen wird?“ (Schütz 1957, S. 88).

139 *CM*, S. 103.

in Bezug auf mein *alter ego* ist, vergewissern zu können. Aber es scheint problematisch zu sein, den Begriff ‚Eidos Ego' mit dem Begriff des ‚transzendentalen Ego' in dem Sinn zu versöhnen: Dass der Phänomenologe sein menschliches Ich auf das transzendentale reduziert, ist nicht ohne Stringenz. Bestimmt Husserl Eidos Ego aus der eidetischen apodiktischen Erfahrung, ist es schwierig, den Status dieses Ego zu präzisieren. Wem gehört es? Einem einzelnen Phänomenologen, oder ist es ein Stammbegriff für alle transzendentalen Egos[140]? In letztem Fall sollte das Problem der Intersubjektivität nicht so scharf sein, da für all die Egos ein Einheitsbegriff existieren würde, der den Intersubjektivitätsbezug begründet. Es scheint, als ob Husserl sich selbst dieses möglichen Vorwurfs bewusst war, da er folgendes schrieb:

> Es ist wohl darauf zu achten, daß im Übergang von meinem ego zu einem ego überhaupt weder die Wirklichkeit noch Möglichkeit eines Umfanges von Anderen vorausgesetzt ist. Hier ist der Umfang des Eidos ego durch Selbstvariation meines ego bestimmt. Mich fingiere ich nur, als wäre ich anders, nicht fingiere ich Andere.[141]

Es ergibt sich klar, dass es um die ‚Selbstvariation' des einzelnen transzendentalen Ego, das nur ein Derivat des eidetischen Ego ist, geht, und dass es das Wort des *alter ego* als Thema im Lexikon des Phänomenologen auf dieser Etappe nicht gibt. Aber einige Seiten später lesen wir in der *IV. Meditation*:

> Denn was immer in meinem ego und eidetisch in einem ego überhaupt auftritt [...] hat seine Zeitlichkeit und nimmt in dieser Hinsicht Anteil an dem Formensystem der universalen Zeitlichkeit, mit dem sich jedes erdenkliche ego für sich selbst konstituiert.[142]

Für uns ist nur der erste Teil des Satzes von Interesse, wo Husserl einen klaren Unterschied zwischen ‚meinem Ego' und dem ‚Ego überhaupt' macht. Sollte das letze in diesem Fall bedeuten, dass das ‚Ego überhaupt' nicht nur für ‚mein Ego', sondern für alle anderen Egos eine abstrakte Form ist, da der Wortgebrauch ‚mein' einen Verweis auf nicht ‚meines' in sich impliziert? Dann stellen wir erneut die Frage nach der Art und Weise der Methode, durch welche das Eidos Ego als solches gewonnen werden

---

140 So z.B. schreibt Julia Iribarne nur ohne Berücksichtigung des Faktums, sei das Eidos Ego für jedes einzelne Ego ein Stammbegriff, würde die in dem egologischen Kontext ausgearbeitete Intersubjektivitätsproblematik ihre Schärfe in philosophischer Hinsicht verlieren: „Das Eidos ego ist ein solches, weil es als universales Wesen universell für jedes Ich gilt, also auch für das alter ego" (Iribarne 1994, S. 176 f.).

141 *CM*, S. 106.

142 Ebd., S. 108.

kann. Ist es die Reduktion, die der Phänomenologe für den Zugang zum transzendentalen Ego braucht? Wer vollzieht sie in diesem Fall, um Eidos Ego gewinnen zu können? Der Phänomenologe oder das transzendentale Ego als Unterstufe des eidetischen Ego? Sind dann nicht alle eidetischen Egos in ihrer reinen eidetischen Struktur unifiziert, sobald diese keinen persönlichen Charakter sondern rein eidetischen haben? Das Problem ist also auf solche Weise zu bezeichnen: Wenn der Begriff ‚Eidos Ego' im Kontext des Aufbaus der eidetischen Wissenschaft bzw. Wesenswissenschaft legitim ist, kann man die Frage stellen, ob dieser Begriff nur für den einzelnen Phänomenologen oder für alle gültig ist. Ist letzteres der Fall, wird das Problem der Intersubjektivität von selbst gelöst.

Mit diesem Begriff ‚Eidos Ego' schließt Husserl die Reihe der dem transzendentalen Ego korrelativen Begriffe und versucht das Leben des transzendentalen als in der eidetischen Reinheit genommenen Ego und als Folge der Grundzüge der eidetischen Egologie zu charakterisieren. Diese transzendentale eidetische Wissenschaft wird auch bei Husserl als die transzendentale Erkenntnistheorie bezeichnet. Das transzendentale Ego fällt die Urteile über die transzendenten Sachlagen, die in ihm als intentionale Korrelate inbegriffen sind.

> [...] Alles, was für den Menschen, was für mich ist und gilt, tut das im eigenen Bewußtseinsleben, das in allem Bewußthaben einer Welt und in allem wissenschaftlichen Leisten bei sich selbst verbleibt. Alle Scheidungen, die ich mache zwischen echter und trügender Erfahrung, und in ihr zwischen Sein und Schein, verlaufen in meiner Bewusstseinssphäre selbst [...] Jede Begründung, jede Ausweisung von Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir und ihr Ende ist ein Charakter im *cogitatum* meines *cogito*.[143]

Die transzendentale Egologie durchzuführen besagt nichts anderes als eine Reduktion der transzendenten Welt vorzunehmen und in dem Ego als nichtreduzierbarer Instanz der Bezugnahme auf Phänomene zu identifizieren. Jeder transzendente Gegenstand gehört nur als ein Sinn der Transzendenz in diesem Fall zur transzendentalen Subjektivität. Die sinnliche Kontinuität konstituiert das Innere, das Immanente des Ego. Und alles, was außer ihm bleibt, ist ein Unsinn, der jedoch nur als Modus des Sinnes auftreten kann. Die eidetische Selbstauslegung bildet somit der Bestimmung Husserls nach die echte transzendental-phänomenologische Erkenntnistheorie, die methodisch

---

143 Ebd., S. 115.

mit den intentionalen Leistungen des Bewusstseins zu tun hat. Es handelt sich dabei um eine Art der universalen Phänomenologie, die durch die Selbstauslegung des transzendentalen Ego zu charakterisieren ist. Hier ist es wichtig einzusehen, dass all die intentionalen Daten des Ego das Selbsteigene im Sinne der Immanenz seines phänomenologischen Lebens zu bezeichnen haben. Und das erlaubt Husserl, über die Phänomenologie als den transzendentalen Idealismus zu sprechen, den man in einem ganz neuen Sinne verstehen muss:

> Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können - sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstauslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. Und das hat für Husserl die Konsequenzen, dass diese Wissenschaft den Titel des transzendental-phänomenologischen Idealismus erhält.[144]

Die neu zu stiftende Wissenschaft als den transzendentalen Idealismus zu bezeichnen bedeutet im Allgemeinen, dass nur die immanenten Korrelate der transzendenten Sachlagen für das Ego Geltung haben. Und genau dieses Spezifische des Idealismus fordert Husserl dazu heraus, ein neues Problem zu formulieren, das als Hauptproblem der ganzen *Meditationen* zu bezeichnen ist. Auf welche Weise kann ich, nur eigene innere Erfahrung, nur die Konstitutionen, wie sie in *meinem* transzendentalen Ego dargestellt sind, habend, die Vorstellung über die objektiven Sachlagen besitzen und einen Schritt zu dem nicht mir Gehörigen machen? Wie kann ich eine objektive Bedeutung der transzendenten Welt gewinnen? Vollziehe ich die phänomenologische Epoché, bedeutet das, dass ich nach ihrer Ausübung allein in meiner transzendentalen Sphäre als monadisches Ego bleibe. Kurz das Intersubjektivitätsproblem:

> [...] Wie komme ich aus meiner Bewußtseinsinsel heraus, wie kann, was in meinem Bewußtsein als Evidenzerlebnis auftritt, objektive Bedeutung gewinnen?[145]

Dieses Problem ist nichts anderes als die allgemeine Schwierigkeit des Idealismus jeder Art, den oben genannten Vorwurf des Solipsismus zu vermeiden. Deswegen soll das Problem als Suche nach der Möglichkeit des Zuganges zu dem Nicht-Eigenen des transzendentalen Ego charakterisiert werden. Auf Grund des oben Gesagten soll die

---

144 Ebd., S. 118.
145 Ebd., S. 116.

allgemeine Aufgabe der neuen egologischen Wissenschaft erstens in der deskriptiven Beschreibung der systematischen Auslegung dessen, was das Wesen des Ego konstituiert, bestehen, und zweitens darin zu zeigen, auf welche Weise das Ego das nicht Eigene, das Andere konstituieren kann. Man sollte hier auf zwei Alternativen des Bestimmens des Anderen als solchen in der Husserlschen Phänomenologie verweisen. Um nicht solipsistisch zu sein, sollte sich der Phänomenologe entweder der Existenz der objektiven Welt oder der des anderen transzendentalen Ego vergewissern.[146] Husserl wählt die zweite Alternative. Wobei er postuliert, dass durch die Konstitution des Anderen die Konstitution der für alle objektiven Welt erst möglich wird.[147] Die Existenz des Anderen wird nicht unmittelbar konstituiert, sondern kann erst durch die Mittelbarkeit der konstitutiven Leistungen des transzendentalen Ego, durch die „systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst“[148], zur Erscheinung kommen. Deswegen lässt sich das Problem bei der Suche des Zuganges zu dem *alter ego* als Verweis auf die eigenen intentionalen Leistungen ‚meines' transzendentalen Ego bestimmen, in welchen die Fremderfahrung des *alter ego* sich nicht direkt, sondern mittelbar zeigt.

Ich versuche jetzt einige wichtige Charakteristika des ‚transzendentalen Ich' zusammenzufassen. (1) Sobald wir den ‚Platz' (in einem transzendentalphänomenologischen Sinne) des transzendentalen Ego in dem transzendentalen Bewusstsein bestimmen wollen, müssen wir die ihm in den *Ideen I* gegebene Bestimmung als ‚Transzendenz in der Immanenz' im Kauf nehmen, unter welcher eine besondere Position als die nicht reduzierbare Instanz zu verstehen ist. (2) Das transzendentale Ich ist ein Zentrum des intentionalen Lebens des Bewusstseins, das Husserl als zweiten Identitätspol (im Vergleich zum Identitätspol desselben Gegenstandes) bezeichnet. (3) Die Evidenz des Ego soll als letzte Evidenz dienen, auf Grund welcher die Ausarbeitung der ganz neuen Philosophie, und zwar der egologischen, auf der absoluten apodiktischen Evidenz des transzendentalen Ego basierenden Wissenschaft, möglich sein kann.

---

146 Über die Lösungsperspektive des Intersubjektivitätsproblems bei Husserl siehe Zeltner 1959, S. 291 ff.

147 *CM*, S. 120.

148 Ebd., S. 119.

Nebenbei ist zu bemerken, dass die Reihe von Begriffen: das ‚menschliche Ich', das ‚Ich als Identitätspol', die ‚Monade', das ‚Eidos Ego', die in einer inhaltlichen Korrelation zum Begriff des ‚transzendentalen Ego' stehen, dazu geeignet ist, das Besondere der transzendentalen Position des ‚Ich' als des Zentrums des Bewusstseinslebens abzugrenzen und als einzige gültige Evidenz im Allgemeinen zu charakterisieren. Dieser Evidenz stellt Husserl die mögliche zu beweisende Evidenz des anderen Ego gegenüber. Gelingt diese Existenz zu beweisen, wird der Vorwurf des Solipsismus vermieden und die eigentliche intersubjektive Problematik in voller Konkretion ausgearbeitet.

I. 2.3. V. Meditation. Eigentliches Intersubjektivitätsproblem

Nach der Skizze der Hauptidee der ganzen *CM*, der allgemeinen Darstellung der Konstitutionsstufen des *alter ego* in der *V. Meditation* und der Präsentation des Hauptsinnes des Zentralbegriffs der *Meditationen,* des ‚transzendentale Ego', gehe ich unmittelbar zu der Darstellung bzw. der kritischen Prüfung der Hauptthesen der Intersubjektivität Husserls über. Im Folgenden versuche ich nachzuvollziehen, inwieweit es Husserl gelungen ist, aus der solipsistischen ‚Bewusstseinsinsel' herauskommen, um die Existenz des *alter ego* dank des Konstitutionsverfahrens zu beweisen.

I.2.3.1. Erster Schritt: Die primordiale Epoché

Bei der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems in *CM* führt Husserl einige neue Begriffe für die bessere Klärung des Problems ein. Ein solcher Begriff ist der der primordinalen (in *Intersubjektivität I-III* sagt Husserl auch ‚primordialen'[149]) Epoché. Wir haben schon mit der transzendental-phänomenologischen Reduktion zu tun gehabt, welche in den *Ideen I* durch das Gewinnen des reinen transzendentalen Bewusstseinsfeldes und in *CM* durch die radikalste Bedeutung der Reduktion auf das transzendentale Ego gekennzeichnet ist. Auf der Stufe der Ausarbeitung der Intersubjektivitätsproblematik haben wir es mit einer neuen Art der Reduktion zu tun.

[149] Im Folgenden verwende ich das Wort 'primordial'. Hierzu siehe die Fußnote 37 zur Terminologie Husserls Held 1972, S. 31.

Was ist das für eine neuerfundene Reduktion? Husserl gibt folgende Definition der primordialen Epoché:

> Die primordiale Reduktion auf die Welt als meine Erfahrungswelt und zunächst der für mich gegenwärtigen Welt auf meine wahrnehmungsmässige Gegenwartswelt hat nun den besonderen Sinn, dass ich nur in Geltung setze meine eigenen eigentlichen Präsentationen sowie alle meine Appräsentationen, die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte.[150]

Im Voraus ist zu bemerken, dass diese zwei Termini ‚Präsentation' und ‚Appräsentation' in seiner Theorie der Fremderfahrung eine wichtige Rolle spielen. Zur Präsentation gehört alles, was aktuell wahrnehmbar ist, zur Appräsentation alles, was *jetzt* nicht aktuell, aber in der Potentialität des phänomenologischen Horizontes wahrnehmbar ist. Sowohl die Präsentationen als auch die Appräsentationen bilden die eigenen Erfahrungsdaten des Ego, in Bezug auf welche all die fremden (einem anderen Ego gehörigen) Erlebnisse ausgeschaltet werden müssen. Durch eine solche neuartige Ausschaltung gewinnt der Phänomenologe die Sphäre des Selbsteigenen im echten Sinne oder die der ‚Primordialität'. Man kann sagen, dass die primordiale Epoché in einem gewissen Sinn radikaler als die transzendentale in Bezug auf die Ausschaltung der fremden Erfahrungsdaten ist. Hier sehen wir, dass als Ergebnis der primordialen Reduktion die Sphäre des Selbsteigenen dem Ego in Form der Primordialität dienen soll.

Diese neuartige Reduktion wirft eine Reihe von Fragen auf. Was ist eigentlich diese Sphäre des Selbsteigenen? Unter welchen Bedingungen ist sie erreichbar? Auf welche Weise und unter welchen Umständen vollzieht man diese Reduktion? Andererseits haben wir es mit zwei Reduktionen (transzendental-phänomenologischer und primordialer) zu tun. In welchem Bezug stehen sie zueinander? Husserl erklärt selbst den Zusammenhang dieser zwei Reduktionen auf folgende Weise:

---

150 *Intersubjektivität III*, S. 125.

> In der Tat wenn wir gründlich zu Ende denken, was eigentlich das notwendige Geschehen ist, um zur Primordialität zu kommen, so kommen wir ganz richtig zur transzendental-phänomenologischen Reduktion.[151]

Warum braucht man bei dem Versuch der Lösung des Intersubjektivitätsproblems diese zweite Reduktion und kann nicht mit den Ergebnissen der transzendental-phänomenologischen zufrieden sein?

Das Verfahren des Vollziehens der primordialen Epoché selbst beschreibt Husserl auf folgende Weise. Nach der ersten transzendental-phänomenologischen Epoché ist das transzendentale Ego als Monade mit all seinen Intentionalitäten geblieben. Aber die eigene Intentionalität dieses Ego zeigt auf diejenigen Phänomene, die einen Verweis auf die Fremderfahrung des anderen Ego (oder: auf das intentionale Leben des *alter ego*) haben. Hier hat es der Phänomenologe mit einem besonderen Phänomen zu tun: Es gibt solche Daten, die erstens, obwohl sie nicht ‚mir' gehören, sich durch die intentionalen Leistungen ‚meines' transzendentalen Ego in ‚meinem' Erfahrungsfeld appräsentieren, und zweitens in ‚meinem' Erfahrungsfeld nie original gegeben werden können. Diese appräsentativen Daten ‚meiner' Intentionalität sind die eigentliche Fremderfahrung des *alter ego*. Es scheint, als ob das *alter ego* sich durch ‚meine' konstitutiven Leistungen in ‚mir' als ‚Analagon meiner selbst', als ‚meine Monade spiegelndes'[152], konstituiert. Und Husserls Absicht war es, die ‚Reinigung' des Bewusstseinsfeldes in Form der primordialen Reduktion in Bezug auf diese ‚problematischen', fraglichen Daten der Fremderfahrung durchzuführen.

> Als transzendental Eingestellter versuche ich zunächst innerhalb meines transzendentalen Erfahrungshorizontes das *Mir-Eigene* zu umgrenzen. Es ist, sage ich mir zunächst, *Nicht-Fremdes*. Ich beginne damit, diesen Erfahrungshorizont von allem Fremden überhaupt abstraktiv zu befreien.[153]

Grob gesagt geht es um eine Art der Polarisierung, in welcher die Gegenüberstellung ‚mein' Ego (mein Eigenes) – *alter ego* (sein Eigenes) formuliert und die Ausschaltung des zweiten Pols der Fremderfahrung ermöglicht wird.

Hier ist die Frage zu stellen, auf welche Weise das Ego, das unter dem Verdacht des Solipsismus steht, die Vorstellung über das Fremde als Nicht-Eigenes überhaupt haben kann. Die Antwort auf diese Frage finden wir in einem Text aus dem Nachlaß.

---

151 Ebd., S. 535.
152 *CM*, S. 125

Am Anfang habe ich schon erwähnt, dass Husserl die Primordialität als Sphäre, in welcher nur eigene Präsentationen und Appräsentationen Geltung haben, gekennzeichnet hat. Wie wir auch später sehen werden, besteht die Eigentümlichkeit der Fremderfahrung darin, dass die Fremderfahrungsdaten ‚meinem' Ego nur *mittelbar* gegeben werden können. Genau diese ‚Mittelbarkeit' der Fremderfahrung, die sich in meiner unmittelbaren Erfahrung zeigt, kann ‚meinem' transzendentalen Ego bekannt sein, da sie nur auf den Modus des Selbsteigenen, nicht jedoch auf den Inhalt zeigt.[154]

> Eben von solchen Sinnbeständen aus der Mittelbarkeit der einfühlenden Vergegenwärtigung abstrahiere ich und halte mich also ausschließlich an solche, die ich entweder in eigentlicher Selbstdarstellung (etwa als gerade ‚wirklich wahrgenommene' Seite eines Dinges) habe oder als zum Gesamtsinn dieses Dinges als Seinssinnes meiner konkreten Wahrnehmung so gehören, dass nicht mit in Rechnung gezogen wird, was nicht für mich zu originaler Selbstdarstellung und Selbstbestätigung kommen könnte, hätte kommen können usw.[155]

Und ich stimme Husserl in Hinsicht der Anwendung dieser Art der Verifikation zu, die als Scheiden zwischen dem Eigenen und dem Nicht-Eigenen im formalen Sinn zu verstehen ist. Nur die weitergehende Frage, die beantwortet werden soll - wie eigentlich das transzendentale Ego von der mittelbar gegebenen Fremderfahrung (dem fremden Seelenleben) überzeugt werden kann -, scheint bei Husserl problematisch gelöst[156] zu sein.

Alles Fremde, Nicht-Meine auszuschalten bedeutet, die thematische Epoché in der Eigenheitssphäre durchzuführen. Deswegen kann man jetzt den allgemeinen Zweck der Durchführung der primordialen Reduktion als Befreiung des Bewusstseinfeldes von allem Fremden weiter bestimmen. „Das wovon die primordinale Reduktion abstrahiert, ist ‚alles jetzt Fragliche' (*CM* 124). Fraglich ist in der Intersubjektivitätstheorie primär ‚der transzendentale Sinn von Fremdsubjekten' (*CM* 124)"[157]. Unter je-

---

153 Ebd., S. 126.

154 Eduard Marbach zum Beispiel erklärt die Möglichkeit der doppelten Reduktion bei Husserl durch die Verdoppelung des Bewusstseins, wenn in einem Bewusstsein das andere sich appräsentativ zeigt: „Verdeutlichend können wir sagen: Die Möglichkeit der doppelten Reduktion beruht auf dem den Akten der Vergegenwärtigung selbst eigentümlichen gleichsam ‚verdoppelten' Bewusstsein. So kann ich, wie auf das vergegenwärtigende ‚andere' (eigene oder fremde) Bewusstsein reflektieren und es der phänomenologischen Reduktion unterziehen, d.h. es rein in sich selbst betrachten ohne jede empirische Apperzeption" (Marbach 1974, S. 85).

155 *Intersubjektivität III*, S. 529.

156 Hierzu auch I.2.3.3.

157 Theunissen 1981, S. 55.

dem möglichen Verweis auf die Fremderfahrung versteht Husserl Objekte mit geistigen Prädikaten wie zum Beispiel Kulturobjekte (Bücher, Werkzeuge, Werke usw.). Man schließt einen beliebigen Gegenstand, der einen kleinsten Verweis auf den Anderen, auf seine Tätigkeit, sein Streben und seine Existenz enthalten kann, aus dem Horizont der möglichen Erfahrung aus. Als Ergebnisse dieser Reduktion erhält man die Schicht der ‚eigenheitlichen Natur'. „So gehört zu meiner Eigenheit als von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigte, ein Sinn *bloße Natur*, der eben auch dieses *Für-Jedermann* verloren hat [...]"[158] Man kann die Ergebnisse dieser Reduktion so darstellen: Die primordiale Epoché als Verfahren – die bloße Natur als Ergebnis. Die letzte bildet die Unterschicht (Unterschicht in Bezug auf das gesamte Weltphänomen), die später bei dem Fortgang der Intersubjektivitätskonstitution mit den in die Primordialität zugelassenen Phänomenen nachgefühlt werden muss. Anders gesagt, prüft Husserl die nachfolgenden Konstitutionen, die im Feld dieses neu erworbenen Phänomens, das die ‚bloße Natur' ist, auftauchen, daraufhin, ob sie auf die Fremderfahrung oder, allgemein gesagt, auf das *alter ego* überhaupt verweisen können.

Folgen wir den Konstitutionsstufen bei Husserl weiter. In diesem Feld ‚bloße Natur' kommt ein besonderes Objekt zum Vorschein, dem das Ego einen eigenen Empfindungshorizont zurechnen kann. Das ist der dem Ego gehörige Leib, den Husserl als das Phänomen ‚Ich als dieser Mensch'[159] bezeichnet, das seinerseits die Einheit des Leibes und der Seele, anders gesagt eine psychophysische Einheit ist. Hier scheint es so, als ob Husserl den Platz des außenstehenden Beobachters einnimmt, der die Prädikate das ‚Eigene' und das ‚Fremde' den beobachteten Objekten zuzuschreiben imstande ist, und folgendes fest stellt: Tritt in ‚meine' primordiale Sphäre ‚mein' Körper ein, wird er sofort zu ‚meinem' Leib, tritt da ein fremder Körper ein, bleibt er ein unbestimmter Körper zwischen allen anderen in ‚meiner' Primordialität. Und dies hat zur Folge, dass der ‚radikal denkende' Phänomenologe mit zwei Gestalten des Ich zu tun hat, mit dem Ich als einem Menschen, der den körperlichen Leib und die Seele hat, und dem Ich als Ego, als transzendentale Monade. Auf welche Weise können sie sich zueinander verhalten? Um das zu klären, weist Husserl auf das Faktum der verweltlichenden Selbstapperzeption hin.

Zwischen der Sphäre der transzendentalen Erfahrung und der Sphäre der außerweltlichen Erfahrung des Leibes befindet sich eine Brücke, die Husserl ‚Seele' nennt. Sie

158 *CM*, S. 128.
159 Ebd., S. 128.

vollzieht die weltliche Apperzeption und liefert die primäre Erfahrung für das Vollziehen der folgenden Schritte der transzendentalen Erfahrung. Deswegen ist sie für Husserl das notwendige Glied zwischen primordialer und transzendentaler Aktivität des Ego.

So habe ich die allgemeine Skizze des ersten Schrittes, die ‚primordiale Reduktion', dargestellt. Jetzt resümiere ich kurz. Vor allem sollen die Ergebnisse der zweiten Reduktion, zu welcher Husserl übergegangen ist, dargestellt werden. Diese sind: Die bloße Natur und das empirische Ich in der Form ‚Ich als dieser Mensch'. Das Fazit der zweiten Art der Reduktion besteht für Husserl darin, dass die anderen Ich-Subjekte und die Bestätigungen ihrer Existenz keinen Platz mehr in ‚meiner' reduzierten primordialen Welt haben sollen. Prinzipiell gesagt, ist es der bei Husserl zu suchende künstlerisch vollzogene Solipsismus, der im weiteren Konstitutionsvorgang geleugnet werden muss.

Jetzt möchte ich auf einige Probleme beim Vollziehen der Reduktion auf die Primordialität hinweisen.

(1) Als Ergebnis dieser neuartigen primordialen Reduktion erhält man die Schicht ‚bloße Natur', in welcher jeder Sinn des Für-Jedermann verloren[160] bzw. ausgeblendet ist. Das bedeutete für Husserl, dass alle Dinge mit Kulturprädikaten ausgeschaltet werden müssen. Versuchen wir, uns eine solche Natur vorzustellen, bekommen wir eine Reihe von Schwierigkeiten. In erster Linie betrifft das diese Dinge selbst. Was soll ausgeschaltet werden, das Ding selbst oder nur sein Kulturprädikat? Nehmen wir folgendes Beispiel: Ein Mann (ein psychophysischer Mensch im Sinn Husserls) wohnt in einem Haus. Die vorhandenen Sachen des Hauses bilden seine nächste Umgebung oder, anders ausgedrückt, seine Umwelt. Für das transzendentale Ego wird diese Umgebung in der transzendentalen Sphäre in Form der Korrelation durch den aktuellen bzw. inaktuellen Horizont der Wahrnehmung dargestellt. Aber hier muss etwas Wichtiges hervorgehoben werden: All diese Dinge (oder die meisten) haben einen unentbehrlichen Verweis auf die Fremdaktivität. Sie sind vom Fremden für diesen in dem Haus lebenden Menschen erzeugt, damit letzterer sich in seinem Leben wohl fühle. Schaltet der Phänomenologe all diese Dinge aus, bleibt statt des Hauses das Leere oder im besten Fall ein paar selbstgemalte Landschaftsbilder.

---

160 Ebd., S. 128.

Man kann widersprechend sagen, dass Husserl nicht die Ausschaltung des Dinges damit gemeint hat (das ganze Haus bleibt stehen), sondern nur die ‚Ausblendung' des Sinnes dieses Dinges als ‚Für-jederman-da'. Anders gesagt können die Dinge meines Hauses, die keinen winzigen Verweis auf das Fremde haben können, metaphorisch gesagt, in Farbe, diejenigen Dinge mit Kulturprädikaten dagegen in Schwarzweiß dargestellt werden. Anders gesagt, nehme ich meine Schuhe in Farbe, die Schuhe meiner Frau auf der Ebene der Primordialität in schwarzweiß nur als sinnlose Dinge wahr. Ich vermute, da sie meinen eigenen ähnlich sind, dass ich sie tragen kann, aber kann dies nicht tun: Die Größe ist zu klein. *Man* kann sie tragen. Mein Ehering ist auch nur ein farbloses (sinnloses) Ding, das auf dieser Etappe für mich gar nichts bedeutet. Das Problem besteht darin, dass es so viele Dinge gibt, die eindeutig mit der Existenz des Anderen in der mundanen Wirklichkeit assoziert werden und ohne dem Verweis auf den Anderen nicht denkbar sind.

Sollten nur die Kulturprädikate der Dinge selbst außer Spiel gesetzt werden, verliert das Ding seinen eigenen Sinn sofort. Eine Schaufel ist dazu (von *jemandem*) erzeugt, damit *jemand* mit ihr graben kann. Kann es bedeuten, dass es ein willensloses Ding in dieser Unterschicht ohne seinen Sinn bzw. ohne seinen Zweck (für einen bzw. von einem Anderen erzeugt zu sein) gibt? Dazu kann man folgendes sagen: Man kann eine solche Unterschicht theoretisch konstruieren, aber de facto nicht verwirklichen.

(2) Eine ähnliche Schwierigkeit kommt zum Vorschein, wenn Husserl über einen eigenartigen Gegenstand, den dem transzendentalen Ego gehörigen Leib, spricht, der, nach Husserls Bestimmung, auch keinen Verweis auf das Fremde in sich tragen darf. Ist es wirklich so, dass ‚mein' Leib keinen kleinsten Verweis auf den Anderen haben kann? Stellen wir uns vor, dass der Leib des oben beschriebenen Mannes mit dem kulturprädikativen Anzug bekleidet ist, dass er auf der linken Schulter eine kulturprädikative Tätowierung hat. Der Anzug und die Tätowierung sind die Sachen mit Kulturprädikaten. Versteht Husserl unter dem primordial reduzierten Leib einen nackten und makellosen Leib? Aber sogar der nackte Leib soll als Regel einen Verweis auf das Geschlecht haben, das seinerseits auf das Gegengeschlecht verweist. Ist der primordial reduzierte Leib ein geschlechtsloser Leib?

(3) Die Verbindung zwischen dem transzendentalen Ego und seinem Leib in der Primordinalität stellt Husserl als Seele dar. Ich frage nur, was für eine Instanz ist diese? Gehört sie zum Reich des Transzendentalen wie das Ego selbst, oder zu dem des

Transzendenten wie der Leib selbst? Oder gehört die Seele gleichzeitig zu beiden Sphären? Man kann vermuten, dass eine dieser Möglichkeiten die anderen ausschließt.

(4) Falls die primordiale Reduktion nur ein Sonderfall der Transzendentalreduktion ist, der die letzte in Bezug auf die Fremdexistenz erläutert, ist die transzendentalphänomenologische Reduktion nicht ausreichend radikal, wie Husserl das erst in den *Ideen I* und dann in *CM* im Vergleich zur Zweifelsmethode Descartes proklamiert hat?

(5) Husserl schaltet aus der Sphäre des Selbsteigenen alles Fremde[161] aus. Am Anfang hat er das Fremde bzw. die Fremderfahrung dadurch definiert, dass sie die Bewusstseinsaktivitäten des *alter ego* sind. Aber während der Beschreibung des Verfahrens ‚primordiale Reduktion' erwähnt Husserl die ‚ich-artigen lebenden Wesen', welche Menschen und Tiere[162] (!) sind. Hier taucht die Frage auf, was genau Husserl unter dem Begriff das ‚Fremde' versteht. Gehört dazu auch das tierische Ich, soll man in diesem Fall unter der Monadengemeinschaft auch die Gemeinschaft von menschlichen und tierischen transzendentalen Egos verstehen?

Nachdem ich die ersten Schritte der Intersubjektivitätskonstitution verfolgt und auf einige Probleme verwiesen habe, versuche ich den allgemeinen Sinn dieser zweiten Art der Reduktion zu charakterisieren. Nach dem Vollzug der ersten transzendentalen Reduktion ist es, der strengen Überzeugung Husserls nach, gelungen, die apodiktische Evidenz des transzendentalen Ego zu erreichen. Und nachdem die Gefahr des Solipsismus deutlich zum Vorschein kam, beabsichtigt Husserl all das aufs Neue zu gewinnen, was nach der Übung der transzendentalen Reduktion eingeklammert blieb. In Rahmen der intersubjektiven Fragestellung betrifft das in erster Linie die anderen Menschen oder besser die anderen Egos, welche Garant der Objektivität dieser Welt bei Husserl sind. Für das methodologische Verfahren genügt es, die Existenz eines *alter ego* zu beweisen, um weiter eine, wie Husserl sie auch nennt, ‚monadologische' Gemeinschaft (maximale Aufgabe) konstituieren zu können. Und um die minimale Aufgabe (Konstitution des *alter ego*) ausführen zu können, gebraucht Husserl dieses spezielle Ad-hoc-Verfahren, die primordiale Epoché, welche man auch die Reduktion

---

161 Vgl. Schütz 1957, S. 87.

162 Vgl. *CM*: „So abstrahieren wir zunächst von dem, was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt [...]" (S. 126).

zweiten Grades[163] nennen kann, da sie nach der transzendental-phänomenologischen Reduktion folgt.

Die Notwendigkeit des Gebrauchs dieser zweiten Epoché interpretiere ich auf folgende Weise. Sobald es ein anderes transzendentales Ego als ‚mein' eigenes gibt, muss es unentbehrlich seine eigene Existenz durch die konstitutiven Leistungen ‚meines' Ego zeigen. Damit man jedes Missverständnis und jeden Vorwurf der Unrechtmäßigkeit der phänomenologischen Methode in Bezug auf die Intersubjektivitätskonstitution vermeiden kann, wirft Husserl aus dem Erfahrungsfeld des transzendentalen Ego den geringsten Verweis auf die nur mögliche Präsenz des ‚Anderen' hinaus. Es scheint, als ob Husserl den extremen Grad eo ipso[164] künstlerisch[165] vollzieht, um zu zeigen, dass das andere transzendentale Ego sich dank der statischen (anderes ausgedrückt: intentionalen) deskriptiven Analyse der Schichten *meines* Bewusstseins in seinem Feld unvermeidlich zeigt. Als ein Verweis darauf kann die Zielsetzung Husserls bei der Beschreibung der möglichen Intersubjektivitätsanalyse am Anfang der *V. Meditation* dienen:

> Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen ego das alter ego bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn *anderes ego* sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmigen Fremderfahrung sich als seiend und in seiner Weise sogar als selbst da sich bewährt. Diese Erfahrungen und ihre Leistungen sind ja transzendentale Tatsachen meiner phänome-

---

163 Alfred Schütz zum Beispiel hält dieses Ad-hoc-Verfahren, die zweite primordiale Epoché, die dazu dient, wie man in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Solipsismus vermeiden kann, zu zeigen, für eine sehr zweifelswürdige Methode: „Nicht daß die Welt – auch in ihrer Reduktion als transzendentales Phänomen – Welt für uns alle ist, nicht daß meine Erfahrungen von der Welt a priori auf Andere verweisen, ist aufklärungsbedürftig. Wohl aber ist der verzweifelte Versuch aufklärungsbedürftig, dem Schein des Solipsismus dadurch entgehen zu wollen, daß man ihn durch die zweite Epoché, den Rückgriff auf die primordinale Sphäre, erst in Gang setzt" (Schütz 1957, S. 106).

164 „Die primordiale Reduktion ist dann kein bloß methodischer Kunstgriff, sondern Rückgang auf ein Früher im Bewußtseinsleben; denn die Überschreitung der Primordialität ist eine aktive Genesis. Fazit: Am Anfang des Bewußtseinslebens steht ein transzendentaler Robinson" (Held 1972, S. 49).

165 Zu der Idee der zweiten primordialen Epoché als eines künstlerischen methodischen Verfahrens siehe auch Iribarne 1994: „Bei der zweiten Abstraktion wird von den Erlebnissen bezüglich des Anderen abgesehen, das heißt, das Bewußtsein wird künstlich verarmt, um den Eintritt des anderen Leibkörpers in das primordiale Feld sichtbar werden zu lassen und seine Konstitution als weltlicher Anderer verstehbar machen zu können" (S. 170).

nologischen Sphäre – kann ich wo anders her als durch ihre Befragung den Sinn seiender Anderer allseitig auslegen?[166]

Anderes gesagt: Sobald das andere Ego im Allgemeinen existieren kann, hat es die Möglichkeit, die eigene Existenz trotz des Vollziehens dieser zweiten solipsistischen primordialen Reduktion zu beweisen, sich in den intentionalen Leistungen in der immanenten Sphäre ‚meines' Bewusstseins zu zeigen.

Deswegen können wir die Erfahrung der Intersubjektivitätskonstitution als ein Laboratorium darstellen, in welchem das Feld der Untersuchung die Sphäre ‚meines' transzendentalen Ich mit all seinen Intentionalitäten und das Objekt das *alter ego* ist, das seine Erfahrung, die in meiner Sphäre als Fremderfahrung zu bestimmen ist, dank ‚meiner' intentionalen Leistungen zeigt.

I.2.3.2. Zweiter Schritt: Immanente Transzendenz [167]

Nachdem Husserl einen Übergang zu den ausschließlich eigenen Erfahrungsdaten des Ego beschrieben hat, versucht er das Gebiet des Selbsteigenen in voller Konkretion zu definieren, indem er dem Selbsteigenen auch den Status der Primordialität zuschreibt.

> Die Primordialität, in der ich und jedes Ich sein konkretes eigenwesentliches Sein und Sosein hat, besagt also Sein als Für-sich-selbst-in-absoluter-Uroriginalität-sein, oder Sein eines Ich in einer Intentionalität, die für dieses Ich durchaus in Uroriginalität erfüllbar ist.[168]

Damit wird durch den Begriff der Primordialität die egologische Sphäre des Selbsteigenen, das ihm primär gehört, begrenzt. Im Gebiet dieser Sphäre hat der Phänomenologe mit der Vielfältigkeit der dem Ego original gehörigen Phänomene zu tun.

---

166 *CM*, S. 122.

167 Ich thematisiere diesen Schritt in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie mit Absicht, abgesehen davon, dass Husserl selbst der Erklärung des Sinnes der ‚immanenten Transzendenz' nur einzig *§ 47 Zur vollen monadischen Konkretion der Eigenheitlichkeit ist der intentionale Gegenstand mitgehörig. Immanente Transzendenz und primordinale Welt* in *CM* gewidmet hat. Zum Beispiel lenkt Alfred Schütz auf das Problem der immanenten Transzendenz bei Husserl keine besondere Aufmerksamkeit (Schütz 1957). Nach dem ersten Schritt ‚primordiale Epoché' betrachtet er als den zweiten die eigentliche Theorie der Fremderfahrung. Ich halte die Analyse des Schritts als entscheidend für die Klärung des ganzen Vorganges der Intersubjektivitätstheorie Husserls.

> Innerhalb dieser *Originalsphäre* (der originalen Selbstauslegung) finden wir auch eine *transzendente Welt*, die durch Reduktion auf das Selbsteigene (in dem jetzt bevorzugten positiven Sinne) auf Grund des intentionalen Phänomens *objektive Welt* erwächst [...][169]

Diese transzendente Welt innerhalb meiner Originärsphäre nennt Husserl die ‚immanente Transzendenz'[170] (auch die ‚primordinale Transzendenz'[171]). Wir sehen, dass man den Begriff ‚Primordialität' durch einen anderen, und zwar den der ‚immanenten Transzendenz', erklären kann. Aber beim Versuch der genauen Analyse dieses letzten Begriffs stoßen wir auf ein Problem. Husserl selbst hat diesen Begriff in *CM* nicht ausführlich diskutiert. Die Paradoxie des Ausdrucks zeigt sich klar: Es ist eine Transzendenz, die Husserl trotz der terminologischen Bestimmung (etwas ist transzendent in Bezug auf etwas Immanentes) der Sphäre der Bewusstseinsimmanenz zuschreibt. Deswegen fordert die Deutung des Begriffs ‚immanente Transzendenz' eine Extrapolation des Gedankenganges Husserls. Bei der Interpretation des Begriffs müssen wir im Kopf behalten, dass das am besten für die Beschreibung der Primordialität passende Wort das ‚Selbsteigene' ist.

Den Begriff ‚immanente Transzendenz' versuche ich nun zuerst wie folgt zu interpretieren: Wie ich oben schon gesagt habe, versuchte Husserl durch das Vollziehen der zweiten primordialen Epoché den Bereich des Selbsteigenen zu erreichen, in welchem alles Fremde ausgeblendet ist. Zwischen den Phänomenen dieser Sphäre weist er auf einen Körper hin, der dank der in ihm wohnenden Seele zu dem eigenen Leib des transzendentalen Ego wird. Das Verfahren selbst habe ich oben dargestellt. Hier ist das Faktum von Interesse, dass der Leib in der bloßen Natur die eigene leiblich-sinnliche Erfahrung im Sinn der Wahrnehmung der nächsten Dinge hat, die selbstverständlich keinen Verweis auf das Fremde haben können. Man kann vermuten, dass ‚mein' Leib mit dem Komplex der in seiner Erfahrung gegebenen Daten als Korrelat des transzendent Gegebenen diese ‚immanente Transzendenz' in ‚meinem' Bewusstsein darstellt.[172]

---

168 *Intersubjektivität III*, S. 559.
169 *CM*, S. 135.
170 Ebd., SS. 136, 138.
171 Ebd., S. 136.
172 Hierzu Ströker 1987: „Husserl zeigt auf, daß innerhalb der Primordialsphäre mit der Gegebenheit meines Leibes bereits die Innen-Außen-Relation sowie eine primitive Lokalisierung

In Bezug auf diese Deutung kann man einige Fragen stellen: In welchem Bezug steht die Schicht ‚bloße Natur' zu der immanenten Transzendenz? Zeigen die bloße Natur und die immanente Transzendenz nicht dasselbe Phänomen? Warum wird die bisher reduzierte Welt des Fremden auf der Stufe der Primordialität zugelassen? Steht es nicht im Widerspruch zu der proklamierten Reinheit der Primordialität von fremden Präsentationen bzw. Appräsentationen? Gewinnt dann diese Welt nicht aufs Neue den bei der Übung der zweiten Epoché aufgehobenen Sinn ‚Für-Jederman-Da'? Ist es der Fall, sind die gesamten Ergebnisse der zweiten Reduktion geleugnet. Man kann feststellen, dass diese Deutung der ‚immanenten Transzendenz' unausreichend ist.

Ich unternehme jetzt den zweiten Versuch zur Klärung, indem ich nicht den Gang des Aufbaus der oben genannten Transzendenz nachvollziehe, sondern die möglichen Deutungen des Begriffs, so wie Husserl ihn dargestellt hat, präsentiere. Husserl schreibt in *Intersubjektivität I* folgendes: „Sie bemerken, dass die Reden von Immanenz und Transzendenz vieldeutig sind und dass es daher auch recht zu verstehen ist, wenn ich letzthin wiederholt von Transzendenz in der Immanenz gesprochen habe."[173] Danach stellt er die drei Bedeutungen der Begriffe ‚Immanenz' und ‚Transzendenz' dar, die ich zu analysieren beabsichtige.

(1) Die erste mögliche Deutung, die Husserl zu geben versucht, ist diejenige, die die klassische Entgegenstellung zwischen einem Erkenntnisakt und seinem Erkenntnisobjekt, der in Bezug auf den ersten transzendent ist, darstellt. Das Objekt des Bewusstseins ist in einem gewissen Sinn nicht selbst im Bewusstsein gegenwärtig, sondern als Korrelat des intentionalen Aktes oder als Phänomen in ihm befindlich. Deswegen kann man mit Recht sagen, dass „[...] auch das phänomenologisch Geschaute nicht im eigentlichen Sinn im Akte [ist]. Aber in dieser Hinsicht spricht man nicht von Transzendenz, weil dann der Gegensatz Immanenz keinen Sinn hätte."[174] Kurz: Das Objekt in dem klassischen Verständnis ist draußen in der Transzendenz. Aber phänomenologisch gesehen ist das Objekt als das intentionale Korrelat im intentio-

---

nach Hier und Dort und damit eine erste primordiale Transzendenz herausgebildet wird und somit auch die Erfahrung eines fremden Leibkörpers" (S. 145).

173 *Intersubjektivität I*, S. 170.

174 Ebd., S. 170.

nalen Akte schon inbegriffen. Deswegen verliert dieser klassische Unterschied jeden Sinn für den Phänomenologen.[175]

(2) In der zweiten Bedeutung schreibt Husserl sowohl das ‚Schauen' als auch das ‚Geschaute', die eine Einheit bilden und die das eigentliche Bewusstseinsleben sind, der Sphäre des Bewusstseins zu. In dem Akt des Schauens kann das Geschaute sowohl in der Aktualität als auch in der Potenz der Wahrnehmung präsentiert werden. Deswegen ist das Kriterium für das Unterscheiden zwischen Immanenz und Transzendenz die lebendige Gegenwart als solche: Alles, was aktuell geschaut wird, gehört in die Immanenz, alles, was dagegen nicht aktuell präsentiert ist, ist transzendent. Aber es ist wichtig einzusehen, dass das Geschaute oder besser die potenziell wahrzunehmenden Phänomene (des Schauens) zu demselben Bewusstseinsleben gehören:

> Beide bilden dann eine Gegenwartseinheit, wie die Reflexion lehrt; das lebendig gegenwärtige Schauen ist eins mit dem lebendig gegenwärtigen Geschauten. Das ist der eine Gegensatz von Immanenz und Transzendenz. Auf seiten der Immanenz steht nur das Geschaute [...], auf seiten der Transzendenz stünde dann alles Übrige, so vor allem alles Nichtgegenwärtige, obschon als Objekt Bewusste.[176]

Kurz: Das aktuell Wahrgenommene im Feld des immanenten Bewusstseins ist die Immanenz im strengen Sinn des Wortes, und das sich in der Potentialität der (auch immanenten, aber jetzt nicht aktuellen) Horizonterfahrung befindende Wahrnehmbare ist die zu definierende immanente Transzendenz. Wenden wir diese Deutung der Immanenz und Transzendenz für die Erklärung der primordialen Welt als immanente Transzendenz an, sehen wir, dass das nicht genau der Sinn ist, den Husserl voraussetzte:

> Offenbar erstreckt sich - und das ist von besonderer Wichtigkeit – das mir als ego Eigenwesentliche nicht nur auf die Aktualitäten und Potentialitäten des Erlebnisstromes, sondern wie auf die konstitutiven Systeme so auch auf die konstituierten Einheiten [...][177]

Zu den konstitutiven Einheiten zählt Husserl, wie wir gesehen haben, die Habitualitäten des Ego. Diese Wörter ‚nicht nur' bedeuten, dass *nicht nur* sowohl Aktualitäten als auch Potentialitäten des Bewusstseinslebens die Primordialität bilden, *sondern* sie

---

175 Ebd., S. 170.
176 Ebd., S. 170.
177 *CM*, S. 134.

sind die sekundären Phänome für den Aufbau der primordialen Welt. Das bedeutet, dass die Klärung der immanenten Transzendenz als die Gesamtheit der nicht aktuellen, zu der lebendigen Selbstgegenwart nicht gehörigen Wahrnehmungsdaten auch irrelevant ist.

Aber kehren wir zur Beschreibung des reinen Lebens des transzendentalen Bewusstseins zurück, die ich am Anfang im ersten Paragrafen gegeben habe.[178] Wir haben gesehen, dass nach der Ausübung der ersten transzendental-phänomenologischen Reduktion nur die zweifellosen Phänomene, die das reine Bewusstseinsleben konstituieren, bleiben müssen. Bei alldem hat Husserl in dem Bereich des Bewusstseinslebens ein ganz eigenartiges Phänomen von besonderer Gattung entdeckt, das weder ausgeschaltet noch erreicht werden kann. Das ist das reine Ich, dem Husserl den Titel der sogenannten *Transzendenz in der Immanenz* zuschreibt. Ist es eine zufällige Übereinstimmung in der Terminologie mit der immanenten Transzendenz der primordialen Welt?

Es ist bemerkenswert, dass der russische Phänomenologe Gustav Špet bei dem Versuch, den Sinn des reinen Ich als ‚Transzendenz in der Immanenz' zu klären, dieselbe Argumentation wie Husserl über die aktuellen Daten als Immanenz und die inaktuellen Daten als Transzendenz verwendet hat. Špet sagt, dass es erforderlich wäre, auch die phänomenologische Untersuchung des reinen Ich selbst durchzuführen, um die Frage über die besondere Position des reinen Ich im Bewusstsein beantworten zu können.[179] Gleichzeitig schlägt er selbst eine mögliche Antwort vor, die, wie wir jetzt sagen können, in Zusammenklang mit dieser zweiten Definition der Immanenz und der Transzendenz Husserls steht.

Ich referiere jetzt den Argumentationsgang Špets. Der Unterschied zwischen dem Ich und einem Gegenstand besteht darin, dass der Gegenstand korrelativ und das Sein des Ich dagegen absolut[180] ist. Und wenn wir die phänomenologische Reduktion ausüben, dann soll alles, was korrelativ ist, ausgeschaltet werden. Alles, worauf das Bewusst-

178 Hierzu Kap. I.1.1.
179 Špet 1914, S. 80.
180 Ebd., S. 85.

sein ausgerichtet ist, ist reduzierbar, aber das, von welchem Namen diese Ausrichtung vollzogen wird, kann nicht ausgeschaltet werden.[181] Dieser Aktvollzieher und als Folge die nicht zu reduzierende Instanz ist das reine Ich. Wollen wir das Ich für ein Korrelat des Bewusstseins selbst halten, bleibt nichts übrig. Es gäbe keine Instanz, die den Bewusstseinsakt ausrichten könnte. In diesem Fall verschwinden nicht nur das Sein des Bewusstseins, sondern auch die transzendenten Korrelate. Es gibt nur das Ich seiner Erlebnisse und die Erlebnisse ihres Ich, stellt Špet fest.[182] Die Aktualität des *ego cogito* beinhaltet die Immanenz. Aber nicht alles ist in den Modi der Aktualität vorgegeben. Wahrscheinlich, sagt Špet, beinhaltet die Transzendenz (die Inaktualität) den größeren Teil der Erlebnisse als die Immanenz.[183] In diesem Fall ist unser Ich transzendent, da nicht alle unsere Erlebnisse aktuell gegeben sind.

In Bezug auf diese Stellungnahme sei folgendes bemerkt. Husserl stellt fest, dass unser Ich ein Identitätspol ist, dem alle Wahrnehmungen, seien sie aktuell oder inaktuell, zugeschrieben werden sollen. Und diese polare Struktur des reinen Ich bedeutet, dass aktuelle bzw. inaktuelle Erlebnisse die Erlebnisse *desselben* Ich sind. Nehmen wir an, dass das Bewusstsein, der Formel der Intentionalität nach, immer das Bewusstsein von etwas ist, dann folgt daraus, dass das Ich als Aktvollzieher des Bewusstseins auch immer aktuell bleibt: Es kann weder verschwinden noch reduziert werden, wie Špet es gezeigt hat. Gehören ihm die aktuellen oder die inaktuellen Erlebnisse, so ist das Ich sowieso aktuell, oder genauer: Es gehört in die Immanenz. Von der möglichen Transzendenz des reinen Ego kann hier keine Rede sein. Auf welche Weise kann man dann das Ich als gleichzeitig anwesend (Immanenz) und abwesend (Transzendenz) im immanenten Bereich des Bewusstseins darstellen?

Hier sehen wir, dass Husserl in seinen Werken die Begriffe ‚Immanenz' und ‚Transzendenz' in zwei Fällen als miteinander verbunden anwendet. Zuerst einmal geht es um die Konstitution der primordialen Welt als Unterschicht der objektiven Welt (immanente Transzendenz), zum anderen um das reine Ich des Bewusstseins (Transzendenz in der Immanenz). Wobei wir bei unseren Bemühungen, den Sinn der pri-

181 Ebd., S. 86.
182 Ebd., S. 86.
183 Ebd., S. 87.

mordialen Welt abzuklären, dazu gekommen sind, das erste Phänomen durch das zweite mit Hilfe der Argumentation Špets zu deuten zu versuchen. Wie gesagt, ist der genaue Sinn der sogenannten ‚Immanenz in der Transzendenz' schwer zu explizieren, aber man kann schon die Nebeneinanderstellung dieser zwei so verschiedenen Phänomene für die Ergebnisse der Analyse halten. Im Fall mit dem reinen Ich hat Husserl versucht, einem immanenten Zustand das transzendente Prädikat zuzuschreiben. Im Fall der primordialen Welt ist es ganz umgekehrt: Die transzendente Welt ist in der Sphäre des transzendentalen Bewusstseins zugelassen. Es scheint, als ob wir mit zwei zueinander gerichteten Phänomenen zu tun haben, von welchen jedes dazu neigt, sich ins eigene Gegenteil zu kehren. Das reine Ich der *Ideen I* wird auf Grund der bestimmten Schwierigkeiten mit der Bestimmung seines Platzes im Bewusstsein (wie gesagt, kann es weder reduziert noch als das intentionale Objekt in dem Bewusstseinsstrom gegriffen werden) als ‚Transzendenz in der Immanenz' bei Husserl definiert. Gleichzeitig versucht Husserl die transzendente Welt, eigentlich die selbsteigenen Daten des transzendentalen Ego, seine Habitualitäten, die an die äußeren Sachlagen gebunden sind, in der zweimalig reduzierten Sphäre des Selbsteigenen des Bewusstseins aufzubewahren. Obwohl diese zwei Phänomene zu der transzendentalen Sphäre des Bewusstseins gehören, zeigen sie die Schwierigkeit, ihnen in der Phänomenologie Husserls eine genauere Definition zu geben zu versuchen.

(3) Aber betrachten wir die dritte Deutung der Immanenz und der Transzendenz, die Husserl in dem Text aus dem Nachlass gibt. Auf Grund des oben Gesagten scheint es für unser Problem der Definition der ‚immanenten Transzendenz' relevant zu sein, wenn Husserl über die Einteilung der ‚individuellen Gegenstände'[184] spricht. Er schreibt:

> Danach zerfallen individuelle Gegenstände in solche, welche schaubar, in absoluter Selbstgegenwart zu geben sind, und individuelle Gegenstände, die nur als selbstgegenwärtig erscheinen können, die nur durch Erscheinungen, Darstellungen gegeben sein können.[185]

Die Gegenstände in der absoluten Selbstgegenwart gehören dem Bewusstsein, und die in der Erscheinung gegebenen Gegenstände gehören der Natur. Hier ist es wichtig

---

184 *Intersubjektivität I*, S. 171.

185 Ebd., S. 171.

einzusehen, dass Husserl die Transzendenz der Natur dem Bewusstsein korrelativ macht. Und dies steht im Großen und Ganzen in Zusammenklang mit der Lehre Husserls über den noematischen Sinn.[186] Betrachten wir das genauer.

Wir haben gesehen, dass Husserl in der *IV. Meditation* über zwei Pole, die für die Identifikation der Bewusstseinsakte notwendig sind, spricht. Der erste identische Pol ist der des im Bewusstsein fundierten Gegenstandes. Der intentionale Akt kann mehrere Male auf einen Gegenstand gerichtet werden. Damit all diese Wahrnehmungsmöglichkeiten zu demselben Gegenstand der äußerlichen Wahrnehmung gezählt werden können, vollzieht sich die erste Identifikation auf dem Grunde des gegenständlichen Sinnes, der als das auszufüllende Noema dem Cogito gegeben ist. Der zweite Pol der Identifikation ist das Ego selbst.[187] Die Bestimmung dieser zwei Pole ermöglicht Husserl, über die konkrete Vollidentifikation jedes Bewusstseinsaktes zu sprechen: *Dasselbe* Ich vollzieht die intentionalen Akte des Bewusstseins, die *denselben* Gegenstand erfassen. Aber der Pol ‚Ich' ist dadurch ausgeprägt, dass er nicht als absolut Leeres bei Husserl dargestellt wird, sondern von seinen Habitualitäten voll ist, welche die Originalität dieses konkreten Ich formieren.

> Ich finde mich als Ichpol, als Zentrum von Affektionen und Aktionen, ich finde mich dabei bezogen auf eine reale Umwelt. Eidetisch sehe ich aber ein, dass ich als Pol nicht denkbar bin ohne eine reale Umgebung. Das Ich ist nicht denkbar ohne ein Nicht-Ich, auf das es sich intentional bezieht [...][188]

Und das ist in dem Sinn wichtig, dass Husserl all die Habitualitäten des Ego als in die primordiale Sphäre mit hineingehörend[189] charakterisiert:

> [...] vielmehr gilt es auch für alle meine mir ebenfalls selbsteigenen Habitualitäten, die im Ausgang von selbsteigenen stiftenden Akten sich als bleibende Überzeugungen konstituieren als solche, in denen ich selbst zu dem bleibend so Überzeugten werde und

---

186 Hierzu Kap. I.1.2.2.

187 *CM*, S. 100.

188 *Intersubjektivität II*, S. 244. Auch *CM*, S. 100 f.

189 In der Aufzählung der möglichen Deutungen des Begriffs ‚absolute Subjektivität' bei Husserl stimmt zum Beispiel Gerhard Seel Ingardens Definition dieses Husserlschen transzendentalen Subjektes mit seinen ‚habituellen Eigenschaften' als ‚Transzendenz in Immanenz' zu (Seel 1971, S. 11). Dies sollte zeigen, dass diese zweite Deutung des Begriffs ‚immanente Transzendenz ' als des habituellen Ego auch akzeptabel ist.

> wodurch ich als polares Ich (in dem besonderen Sinne des bloßen Ichpoles) spezifisch ichliche Bestimmungen gewinne.[190]

Husserl beschreibt die Sphäre des Selbsteigenen (oder die Primordiale) als die mit den ‚Gegenständen der äußeren Sinnlichkeit'[191] ausgefüllte. Hier ist der Gebrauch der Worte ‚äußere Sinnlichkeit' von Bedeutung, da zusammen mit diesen Gegenständen, wie er sagt, auch die gesamte vorher reduzierte Welt in meine primordiale Sphäre, nur in der korrelativen, der objektiven Welt Form, fällt.[192] Und die Gesamtheit der transzendenten Gegenstände bildet diese so genannte primordiale Welt oder diese immanente Transzendenz.

So ist festzustellen: Das Ich als Pol ist ohne das Nicht-Ich oder die Gegenstände der äußerlichen Sinnlichkeit nicht denkbar, die ihrerseits in Form des noematischen Sinnes im Bewusstsein befindlich sind und diese primordiale Welt als immanente Transzendenz bilden, die die fundierende Unterstufe der objektiven Welt ist. Hier ist nur zu bemerken, dass man diese Deutung der immanenten Transzendenz als der Gesamtheit all der noematischen Sinne, die in dem korrelativen Bezug zu der objektiven Welt stehen, schon nach der Übung der ersten Reduktion machen kann. Die zweite primordiale Reduktion bringt in dem Sinne nichts Neues und wird als methodisches Verfahren in dem Sinne nutzlos. Will man den Sinn der ‚immanenten Transzendenz' nur aus den Voraussetzungen, die in *CM* entwickelt wurden, verstehen, hat man eine schwierige Aufgabe. Nach den Ausführungen in diesem Kapitel ziehe ich die Konsequenz, dass dieser zu suchende Sinn schwer explizierbar ist und dass diese Stufe ‚immanente Transzendenz' bei Husserl problematisch ist. Die zweite, wichtigste Konsequenz besteht darin, dass die primordiale Welt bei Husserl als Unterstufe der objektiven Welt ausgearbeitet ist.[193] Und die beschriebene Schwierigkeit mit der Deutung dieser Stufe kann zur Folge haben, dass die folgenden Schritte auf einem nicht genug begründeten Fundament konstituiert werden.

Außerdem haben wir gesehen, das Gustav Špet für die Deutung des reinen Ich als ‚Transzendenz in der Immanenz' genau die Argumentation verwendet, die Husserl

---

190 *CM*, S. 134.
191 Ebd., S. 134.
192 Ebd., S. 134 f.

für den Fall der immanenten Transzendenz vorschlägt. In beiden Fallen habe ich auf bestimmte Schwierigkeiten für die Deutung sowohl des Ich als der ‚Transzendenz in der Immanenz' als auch für die primordiale Welt als ‚immanente Transzendenz' hingewiesen, welche bei alldem zu der Immanenz des Bewusstseins gehören. Diese Termini bezeichne ich deswegen als die problematischen in der Phänomenologie Husserls. In dem nächsten Teil über Sartre werden wir sehen, dass sowohl die primordiale Welt als die Gesamtheit der noematischen Sinne als auch das Ich für die ontologische Variante seiner Phänomenologie unsinnig sind. Diese Punkte bilden den wichtigsten Unterschied zwischen den phänomenologischen Philosophien Husserls und Sartres.

I.2.3.3. Dritter Schritt: Die Fremderfahrung

Die vorherigen Schritte der Intersubjektivitätskonstitution waren die vorbereitenden Stufen der eigentlichen Intersubjektivitätsanalyse. In technischer Hinsicht bildet die unten beschriebene ‚Theorie der Einfühlung' den Kern der ganzen Intersubjektivitätstheorie Husserls. Auf dieser Etappe formuliert er die für die Intersubjektivitätskonstitution entscheidende These, dass die Daten der Fremderfahrung ‚meinem' Ego nie direkt gegeben werden können. „Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei."[194] Für die Beschreibung der Art und Weise, so wie der Andere dem transzendentalen Ego erst zugänglich werden kann, verwendet Husserl den Begriff ‚Appräsentation', der die Mittelbarkeit der intentionalen Erfahrung[195] bedeutet.

---

193 Ebd., S. 135 f.

194 Ebd., S. 139.

195 Die Appräsentation der fremden Erfahrungsdaten und als Folge des fremden Bewusstseins selbst hat für Husserl einen zweitrangigen oder mittelbar gegebenen Charakter. Die Daten der Selbsterfahrung ‚meines' Ego, da sie unmittelbar sind, haben Priorität. Die Mittelbarkeit der Fremderfahrungsdaten erklärt Husserl in *Erste Philosophie II* durch die Intentionalität der zweiten Stufe: „Freilich geht daraus hervor, daß für mich mein eigenes transzendentales *ego* und mein eigenes Leben den Vorzug einer ersten, einer ursprünglichen Gegebenheit hat, sofern ich nur zu mir selbst den direkten Zugang habe der Selbsterfahrung, mit Selbstwahrnehmung, Selbsterinnerung und Selbsterwartung; während ich fremde Subjektivität, die ihrerseits nur ist als direkt sich selbst erfahrende, nur erfahren kann in der mittelbaren Weise der Anzeige, die sie mir also bewußt macht durch Vergegenwärtigung

Wie sich die Daten der Fremderfahrung in ‚meinem' Bewusstseinsfeld, in ‚meinen' intentionalen Leistungen appräsentativ zeigen, beschreibt Husserl in einem Text aus dem Nachlass auf folgende Weise. An die Stelle der natürlichen Einstellung kommt die transzendental-phänomenologische, die die Einklammerung der für alle objektiven Welt und das Gewinnen des transzendentalen Bewusstseins und des ihm gehörigen Weltkorrelats bedeutet. Richtet der Phänomenologe seinen Blick in diese phänomenale Welt, findet er Phänomene von zwei verschiedenen Arten. Zu den ersten gehören diejenigen, die sich in der Aktualität der Wahrnehmung oder, obwohl sie jetzt noch nicht aktuell sind, in der Potentialität der möglichen zukünftigen Wahrnehmung *kundgeben* können. Die zweite Art bilden diejenigen Phänomene, die, trotz ihrer Gleichzeitigkeit mit dem Wahrnehmungsakt des Ego, sich in ihm nie präsentieren können. Sie *appräsentieren sich* und sind diejenigen Realitäten, welche ‚meinem' transzendentalen Ich original nie gegeben werden können. Diese Phänomene sind die Fremderfahrungsdaten des ‚Seelenlebens' vom Anderen.[196] Das bedeutet, dass ein anderes Ich den Horizont *seiner* Wahrnehmungen, *seiner* Erlebnisse, die sein *eigenes* Seelenleben konstituieren, hat. Husserl bestimmt die Prioritäten, indem er sagt, ‚mein' Ich sei in transzendentaler Hinsicht das Erste.[197]

Deswegen lässt sich das Problem als die Beschreibung des Enthüllungsprozesses der appräsentativen Fremderfahrung präzisieren. Beim Fortgang der Analyse bleibt Husserl seiner deskriptiven Methode treu, indem er den Prozess der Anerkennung des Anderen in ‚meiner' primordialen Eigenheitssphäre Schicht für Schicht aufdeckt. Als erste Schicht entdeckt man einen zweiten anderen, ‚meinem' eigenen Leib ähnlichen Körper in der Primordialität. Aber dass ich den anderen Körper in meiner primordialen Sphäre bemerke, bedeutet noch nicht, dass der zweite Körper der einem Anderen gehörige Leib ist. Dank der Methode der „apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her"[198] schreibe ich diesem Körper den Sinn des zweiten, meinem eigenen ähnlichen Leibes zu.

---

ihrer Selbstwahrnehmung, ihrer Selbsterinnerung usw. Darin liegt also eine Intentionalität zweiter Stufe, eine mittelbare" (S. 175).

196 Vgl. *Intersubjektivität III*, S. 102.

197 Ebd., S. 114.

198 *CM*, S. 140.

Es ergibt sich die Frage: Was macht den Leib da zu dem Leib des Anderen und nicht zu meinem zweiten Leib? Diese Schwierigkeit versucht Husserl durch den räumlichen Abstand der Leiber und ihre kinästhetische Möglichkeit, sich zu bewegen, zu klären. Für ihn stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar: Ich befinde mich im Modus ‚Hier' und der Andere im Modus ‚Dort', aber ich kann nicht gleichzeitig hier und dort sein.[199] ‚Mein' Leib nimmt in ‚meiner' primordialen Welt den Platz des zentralen *Hier* ein und besitzt eine zentrale Position in der Welt, während gleichzeitig der fremde Leib einen Platz im Modus *Dort* einnimmt. Und in dieser Unreduzierbarkeit von Hier und Dort aufeinander (ein Leib kann nicht gleichzeitig hier und dort sein) sieht Husserl die Antwort auf die Frage, warum der Leib da kein zweiter Leib des Ego ist. Diese zwei Leiber haben die prinzipielle Möglichkeit des Wechsels ihres *Hier*, das man jetzt besitzt, gegen das *Dort*, das man in der Zukunft einnehmen kann. Auf Grund dieses Kinästhesenwechsels der Orientierungen entfaltet sich eine räumliche Natur in ‚meiner' primordialen Sphäre. Sie bekommt das Prädikat der Räumlichkeit, weil man zwei Leiber hier und da beobachtet, zwischen denen sich die räumliche Natur erstreckt.

Es ist wichtig einzusehen, dass es bisher nur um den Leib des Anderen, nicht um sein *Seelenleben* oder seine Erfahrung ging. Und hier kommt der wichtige Unterschied zum Vorschein: Der Leib des Anderen ist unmittelbar, seine Erfahrungen dagegen sind mittelbar in ‚meiner' Primordialität gegeben. Die Mittelbarkeit der Fremderfahrung stellt den Sinn der Appräsentation dar und zeigt sich in der Mittelbarkeit der Intentionalität ‚meines' Ich. Man sieht, dass genau von diesem Punkt an die eigentliche Rede von den appräsentativen Daten der Fremderfahrung ist.

Die Art und Weise, wie die eigene, mir fremde Erfahrung des *alter ego*, seine intentionalen Leistungen, seine eigenen Dingperspektiven, seine Habitualitäten, anders gesagt, all die für ‚meine' Intentionalität mittelbaren Daten[200] im transzendentalen Be-

---

199 Vgl. Theunissen, 1981, S. 67.

200 Hans-Ulrich Hoche z.B. gibt die ganze Reihe der synonymischen Ausdrücke aus den Texten Husserls an, die den Aspekt der Mittelbarkeit der Fremderfahrung hervorheben: „Dass mir das fremde Bewusstsein nur in ‚einer gewissen Mittelbarkeit der Intentionalität' als etwas ‚Mitgegenwärtiges', das ‚nie ein Selbst-da werden kann', angezeigt und in diesem Sinne

reich ‚meines' Ego zum Vorschein kommen, erklärt Husserl in *CM* durch das Faktum der *Mitwahrnehmung*, das all die aktuellen Wahrnehmungen begleitet.

> Es handelt sich also um eine Art des *Mitgegenwärtig-machens*, eine Art *Appräsentation.*[201]

Husserl deutet es anhand eines Beispiels. Es geht um den Begriff des ‚Horizontes' der inaktuellen Wahrnehmungsdaten. In diesem Begriff sind all die möglichen Potentialitäten im Sinn der potentiellen Aktualität unseres Bewusstseins schon vorausgesetzt: Nimmt das Ich irgendein Ding jetzt nicht wahr, ist das Ding bei all dem in der Potentialität prinzipiell wahrnehmbar; werden irgendwelche Seiten des Dinges jetzt nicht wahrgenommen, so kann man sie in dem potentiellen zukünftigen Wahrnehmungsakt erfassen. In diesem Fall ist die Wahrnehmung der Vorderseite die unmittelbare Apperzeption, und die Wahrnehmung der Rückseite ist die analogische Apperzeption, die in der Mittelbarkeit der Intentionalität *mitgemeint* ist. Dasselbe gilt, der Definition Husserls zufolge, für die Daten der Fremderfahrung. Sie zeigen sich in ‚meiner' aktuellen Wahrnehmung auch durch die Mittelbarkeit der Intentionalität, sie sind mitwahrgenommen. Das bedeutet für Husserl, dass das Seelenleben des Anderen sich in der modifizierten Form in ‚meinem' Bewusstseinsleben appräsentativ zeigt. Er bezeichnet den Anderen „als Modifikation meines Selbst"[202]: „[...] es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere"[203].

Wir sehen, dass, sobald Husserl die Gegebenheiten der Fremderfahrungsdaten analysiert, auch die Rede von den Modifikationen ist. Ich mache einige Bemerkungen in Bezug auf den Begriff ‚Modifikation' des Bewusstseins, den Husserl ständig in seinen Werken verwendet. Allgemein gesprochen steht Modifikation für all diejenigen Zustände des Bewusstseinslebens, die aktuell nie gegeben sind. Ich unterscheide zwischen drei Hauptarten von Modifikationen in der Phänomenologie Husserls. Die erste Art der Modifikation betrifft den oben beschriebenen Unterschied zwischen dem aktuell Wahrgenommenen und dem in dem Horizont der potentiellen Wahrnehmung

---

'appräsentiert' zu werden vermag, liegt nicht an einer bedauerlichen Beschränkung unserer menschlichen Bewusstseinsorganisation, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit dessen, dass ich den Anderen auch wirklich *als Anderen* auffasse" (Hoche 1971, S. 174 f.).

201 *CM*, S. 139.

202 Ebd., S. 144.

203 Ebd., S. 144.

sich Befindenden (Beispiel Husserls mit den Seiten eines wahrgenommenen Dinges). Diese Modifikation nenne ich die *Inaktualität der Potentialität*. Die zweite Art der Modifikation ist in der Ausarbeitung des Zeitproblems dargestellt. Das aktuell Wahrgenommene wird in dem Jetzt-Punkt präsentiert. Das schon einmal Wahrgenommene dagegen ist in dem Zeitfluss versunken. Dieser abgelaufene Jetzt-Punkt wird in der Retention des Zeitbewusstseins aufbewahrt und kann jedes Mal zur Aktualität des waltenden Jetztpunktes in einem *modifizierten* Zustand (in Form der Erinnerung bzw. Wiedererinnerung) hervorgerufen werden. Diese Art der Modifikation nenne ich die *diachronische Inaktualität*. Die dritte Art der Modifikation betrifft die zu analysierende Fremderfahrung, deren Daten sich nur appräsentativ in ‚meiner' Sphäre zeigen. Diese Modifikation nenne ich die *appräsentative Inaktualität*.

Dabei ist wichtig einzusehen, dass sowohl die Inaktualität der Potentialität als auch die diachronische Inaktualität in bestimmten Standpunkten etwas Gemeinsames haben und sich von der letzten, appräsentativen Inaktualität unterscheiden. Es gibt zwei wichtige Unterschiede zwischen ihnen. (1) Die ersten zwei Modifikationsarten präsentieren die verschiedenen Modi, die *demselben* Bewusstsein angehören. Und das ist bei der dritten Inaktualität der Appräsentation der Fremderfahrungsdaten nicht der Fall: Es handelt sich um die zwei verschiedenen Bewusstseinsleben, um ‚meins' und das des Anderen.[204] (2) Außerdem können die Daten sowohl der ersten als auch der zweiten Inaktualität einmal aktuell sein. In der Inaktualität der Potentialität kann die jetzt nicht wahrnehmbare Seite des Dinges in der Zukunft aktuell wahrgenommen werden. In der diachronischen Inaktualität sind sie schon einmal in dem abgelaufenen Jetzt-Punkt aktuell gewesen. Die Aktualität der Erlebnisse des Anderen ist mitgemeint, sie ist synchronisch, *jetzt* sozusagen, aber kann aus dem Inaktualitätshorizont *meines* transzendentalen Ego, aus der Inaktualität der Potentialität, nie direkt wahrgenommen werden, da sie sich nur appräsentieren kann. Die andere transzendentale Monade bleibt immer in Bezug auf ‚mein' waches Ich im Modus der Modifikation

[204] Zu diesem Punkt siehe auch Zeltner 1959: „ Aber nun ist wiederum auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegebenheitsweise meiner Vergangenheit und der des fremden Ich aufmerksam zu machen: das meiner Vergangenheit zugehörige Ich ist ja stets *dasselbe* wie das meiner lebendigen Gegenwart. Zu allem Fremden aber gehört ein appräsentiertes Ich, das ich selbst *nicht* bin, und es ist also hier das Ich selbst, das sich einer Modifikation

und kann nie in der unmittelbaren Erfahrung[205] gegeben sein. Deswegen muss man die folgende Frage an die appräsentative Theorie der Fremderfahrung stellen: Ist es prinzipiell möglich, dass die Fremderfahrungsdaten, die erstens zu dem fremden Bewusstsein gehören und zweitens nur appräsentativ wahrgenommen werden können, in der aktuellen Selbstgegenwart ‚meines' transzendentalen Ego so, wie sie für das fremde Ego selbst sind, gegeben sind?

Es scheint, als ob Husserl sich dieser Schwierigkeit bewusst war, da er ein neues Ad-hoc-Verfahren vorgeschlagen hat. Es handelt sich um den Begriff der ‚Paarung'.[206] Das Anliegen Husserls auf der Stufe der appräsentativen Fremderfahrung[207] ist es, den Anderen als einen eigenen Leib habende Monade anzuerkennen. Das Faktum, dass der in ‚meiner' Primordialität wahrgenommene Körper ‚mein' Leib ist, ist aufgrund der primären Wahrnehmung der Aktivitäten ‚meines' eigenen Leibes möglich. Dann, wie wir gesehen haben, lässt Husserl in ‚meine' Primordialität den Anderen als einen ‚meinem' eigenen ähnlichen Körper zu, der kein zweiter Leib von ‚mir' ist, sondern wegen des Scheidens zwischen ‚Hier' und ‚Dort' der fremde Körper. Und hier wendet Husserl diesen neuen Begriff der ‚Paarung' für die Klärung der appräsentativen Wahrnehmung der Fremderfahrung an. Der Begriff bedeutet folgendes. Der andere Leib sieht so aus wie ‚mein' eigener. Diese Ähnlichkeit der Leiber veranlaßt das Ego zur apperzeptiven Übertragung des Sinnes des eigenen Leibes auf diesen ähnlichen

---

unterwerfen muß. Das alter ego ist, wie Husserl es formuliert, *mein* Modifikat, anderes Ich" (S. 299).

205 Vgl. dazu Held 1972, S. 29.

206 Der Gebrauch dieses Neubegriffs ‚Paarung' zeigt Elisabeth Strökers Meinung nach, dass Husserl selbst die wechselseitige Konstitution der transzendentalen Egos implizit vorausgesehen hat, in welcher nicht nur ‚mein' Ego die leitende Rolle bei der Intersubjektivitätskonstitution spielt, sondern auch das *alter ego* bestimmungsberechtigt und entscheidend für die Konstitution ‚meines' eigenen ist. „Die hier aufbrechende Problematik wechselseitiger Konstitution von Intersubjektivität ist von Husserl klar erkannt worden. Daß ‚Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein untrennbar ist', hieß für ihn auch nicht nur, daß Ego und Alterego erfahrungsmäßig gleich ursprünglich sind, sondern bedeutete näherhin auch, daß eines sich dem anderen in seiner Selbstkonstitution verdankt. So wird denn auch, was Husserl in Einzelheiten bei der Intersubjektivitätskonstitution als ‚Paarung' von Ego und Alterego ausführt, bald als wechselseitige ins Auge gefaßt; und was insgesamt als ‚Übertragung' von mir auf andere gesehen wurde, ist zugleich als Rückübertragung auf mich selbst verstanden" (Ströker 1987, S. 150).

207 Zur Idee des Zusammenhangs der Appräsentation und des Phänomens ‚Paarung' siehe auch Iribarne 1994, S. 102 f.

Körper, der deswegen zu einem in der Primordialität zweiten Leib wird. Husserl verallgemeinert seine Behauptung, indem er postuliert, dass die analogisierende Sinnesübertragung jedes Mal vollzogen ist, sobald der andere ähnliche Körper in das Wahrnehmungsfeld des psychophysischen Ich tritt. Der Grund dazu ist die passive Synthese, die eine Übertragung des Sinnes der ursprünglichen Wahrnehmung bedeutet, auf Grund welcher sich die Sinnesübertragung automatisch vollzieht.

> So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierenden Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes.[208]

So ist festzustellen: Die analogische Apperzeption in der Fremderfahrung setzt voraus, dass die andere Monade immer trotz der mittelbaren Wahrnehmung hinter dem fremden Körper mitgemeint ist und dass „ego und alter ego immerzu und notwendig in *ursprünglicher Paarung* gegeben sind".[209] Aber das Feststellen des Faktums, dass der zweite fremde Leib auch ein eigenes transzendentales Ego ‚besitzt', trägt wenig zur Klärung bei, auf welche Weise solch eine Apperzeption möglich ist. Wie kann der Sinn des psychischen Gehaltes, der nicht zum Residuum der Primordialität des transzendentalen Ego gehört, in ‚meiner' Sphäre seine intentionale Erfahrung zeigen? Um das Problem einer neuen Lösung zuzuführen, formuliert Husserl eine zweite Adhoc-These, und zwar, dass die Präsentation und die Appräsentation in einer ursprünglichen Verflechtung verbleiben:

> Die Appräsentation, die das originaliter Unzugängliche des Anderen gibt, ist verflochten mit einer originalen Präsentation (*seines* Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur).[210]

Das ermöglicht Husserl eine Bindung zwischen den zwei den verschiedenen Bewusstseinen gehörigen *Seelenleben* zu bauen: Das Objekt, das das erste transzendentale Ego präsentativ wahrnimmt, nimmt das zweite *alter ego* appräsentativ und umgekehrt wahr. Die Feststellung der funktionellen Verschmelzung der Präsentation und Appräsentation hat das Enthüllen des Sinnes einer und derselben Natur für verschiedene Egos zur Folge, die in diesem Fall mit *denselben* Objekten zu tun haben.

---

208 *CM*, S. 141.
209 Ebd., S. 142.
210 Ebd., S. 143.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes sagen: Die ursprüngliche Verschmelzung der Appräsentation und der Präsentation, die die Identifikation des Objekts im Sinn desselben bei zwei verschiedenen Egos Wahrgenommenen darstellt, das transzendentale Phänomen der Paarung, das die Sofortanerkennung des *alter ego* impliziert und die Sinnübertragung ermöglicht, haben die Einsicht zur Folge, dass der Andere selbst auch das Ich seiner eigenen primordialen Welt ist, wo er den Platz als zentrales Hier einnimmt. Nach der Darstellung der Hauptargumente Husserls und der Hervorhebung seiner wichtigsten Thesen möchte ich auf einige mit der Theorie der Fremderfahrung verbundene Schwierigkeiten hinweisen.

(1) Die allgemeine Idee der Modifikation wendet Husserl häufig an, und zwar in den Fällen, in denen es sich um die nicht aktuellen Daten des Bewusstseins handelt. Anders ausgedrückt ist aktuell das gegeben, was in der ‚lebendigen Selbstgegenwart' im Moment ‚Jetzt' wahrgenommen ist. Inaktuell ist dasjenige, was schon wahrgenommen oder noch in dem unbestimmten Horizont wahrzunehmen ist. Ich habe gezeigt, dass die Inaktualität der Potentialität und die diachronische Inaktualität als modifizierte Zustände die Daten eines und desselben Bewusstseins beschreiben. Im Fall der Appräsentation der Fremderfahrung oder lieber der Bewusstseinsaktivitäten des *alter ego* sind sie die modifizierten Daten des *fremden* Bewusstseins. Deswegen ist es fragwürdig, ob es gerechtfertigt ist, über die Modifikation des Bewusstseins zu sprechen, wenn es um die Fremderfahrungsdaten[211] geht, die das Eigene von zwei verschiedenen Bewusstseinen[212] sind.

(2) Über den Begriff ‚Paarung' lesen wir in *CM* folgendes:

---

211 Für Klaus Held bildet genau dieser Punkt der Klärung des Faktums, wie die Appräsentation der Fremderfahrung möglich ist, die grundlegende Schwierigkeit (Held 1972, S. 28).

212 Vgl. mit Fink: „Appräsentation wird von Husserl aufgenommen in der Analyse des Wahrnehmungsdinges. Die Vorderseite des Wahrnehmungsdinges ist selbst gegeben, die Rückseite appräsentieret, aber diese Appräsentation ist eine Antizipation eines möglichen Weges, die Rückseite im Herumgehen selbst zu originärer Gegebenheit zu bringen. D.h. diese Appräsentation hat den Charakter der Einlösbarkeit. Ich frage nun: ist die Appräsentation, in der der Andere gegeben ist, auch durch den grundsätzlichen Sinn der Einlösbarkeit bestimmt, oder ist es eine Appräsentation, die gerade wesentlich uneinlösbar ist" (Schütz 1971, Bd. III, S. 119).

> Paarung, das konfigurierte Auftreten als Paar und in weiterer Folge als Gruppe, als Mehrheit, ist ein universales Phänomen der transzendentalen (und parallel der intentional-psychologischen) Sphäre [...][213]

In den Paragrafen über die Theorie der Einfühlung hat Husserl genau den zweiten Aspekt, den der intentional-psychologischen Sphäre dargestellt. Es handelt sich um einen Raum, in dem sich ‚mein' Leib da und der des Anderen dort befindet. Die nächste Umgebung ‚meiner' Umwelt, in welche der andere, ‚meinem' eigenen ähnliche Körper eintritt, ist Husserls Terminologie nach als die Primordialität zu kennzeichnen. Dann würde ich fragen, welcher Sinn das Phänomen ‚Paarung' in der transzendentalen Sphäre haben kann. Wo gibt es in der Tranzendentalität diese nächste Umgebung, wo sich das *alter ego* im Modus ‚Dort' befindet? Falls das andere transzendentale Ego ‚distanzlos' in ‚meiner' transzendentalen Sphäre durch das Phänomen anerkannt ist, kann man über eine ursprüngliche Beziehung zwischen zwei Ichen sprechen, die ursprünglicher als die Beziehung zwischen zwei Leibern in der intentional-psychologischen Sphäre zu sein scheint. Und das würde nichts weiter bedeuten als die ursprüngliche Ko-Existenz des transzendentalen Egos und die endgültige Lösung des Intersubjektivitätsproblems.

(3) Ich habe gezeigt, dass Husserl die analogisierende Sinnübertragung durch die passiven Synthesen des Bewusstseins erklärt. Das bedeutete, dass der Sinn des einmal schon wahrgenommenen Phänomens auf das neue, ähnliche Phänomen übertragen wird. Deswegen scheint die Frage nach der ersten Begegnung mit dem Anderen gerechtfertigt zu sein. Der fremde Körper tritt in ‚meine' primordiale Sphäre ein. Hatte das transzendentale Ego mit dem ähnlichen Körper bisher nichts zu tun, auf welche Weise kann es dann den fremden Körper als fremden, meinem eigenen Leib ähnlichen anerkennen?

(4) Zweck der primordialen Reduktion bestand darin, den geringsten Verweis auf das Fremde auszuschalten. Und bei alldem lässt Husserl den Anderen erst als unbestimmten Körper in ‚meine' primordiale Sphäre eintreten. Ich frage: Wie kann es sein, dass der Leib da (die Lehre über die appräsentative Wahrnehmung zeigt uns,

---

213 *CM*, S. 142.

dass es der einem Anderen gehörige Leib ist) keinen geringsten Verweis auf das Fremde haben kann?

(5) Die nächste Bemerkung betrifft das Problem der Ähnlichkeit der Leiber in der Primordialität des Ego. Man kann auf viele verschiedene menschliche Leiber hinweisen, die so unterschiedlich sind, dass von Ähnlichkeit keine Rede ist (ganz zu schweigen davon, dass es viele Abnormalitäten gibt). Puppen oder Roboter können auch ein menschliches Antlitz haben. In Bezug auf die letzten, nicht lebendigen Geschöpfe wendet Husserl eine Art der Prüfung an, um festzustellen, ob dem Körper da eine Seele gehört oder nicht:

> [...] Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren* derart, daß dieses seine psychische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß. Und so im stetigen Wechsel des Gebarens von Phase zu Phase. Der Leib wird als Schein-Leib erfahren, wenn es damit eben nicht stimmt.[214]

Man würde hier in dieser Hinsicht Husserl zustimmen, wenn er über das Kriterium des echten, nicht imitierten Gebarens spräche. Die Tiere haben auch keine Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper. Es scheint, als ob der Phänomenologe in Bezug auf sie keine besondere Art der Prüfung durchführen sollte, so unterschiedlich sind ihre Leiber. Aber es ist darauf hinzuweisen, dass Husserl sagte, der Phänomenologe sollte durch die zweite Epoché auch das tierische Ich[215] reduzieren. Dann ist die Frage zu stellen, ob Husserl die Gemeinschaft von Monaden, unter der auch die tierischen Ichs[216] zu verstehen sind, zu begründen versucht. Und welche Tierarten können das transzendentale tierische Ego haben und welche nicht?

---

214 *CM*, S. 144.

215 Vgl. auch in Kap. I.2.3.1. die Bemerkung (5).

216 Vgl. auch mit der Stellungnahme von E. Fink, die er in der Disskussion mit A. Schütz in Bezug auf den Beitrag des letzten *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl* geäußert hat: „Zunächst möchte ich Ihnen zustimmen darin, daß Husserl in der Analyse der Fremderfahrung sich beschränkt auf den gegenwärtig anwesenden Anderen, der in meinem Nahfeld, in meinem Wahrnehmungsfeld steht, und daß er diesen gegenwärtigen Anderen nur auslegt auf die Eigenschaft hin, der Inhaber eines Leibes zu sein, also ein Leibhaber, und dadurch nicht viel anders, nicht verschieden ist von Hunden und Katzen. Und wenn das genügen würde, einen Leibhaber als Index eines transzendentalen Mitsubjektes anzusetzen, müßte man in Konsequenz dieser Auffassung auch dazukommen, daß Hunde und Katzen transzendentale Subjekte sind“ (Schütz 1971, Bd. III, S. 119).

Die oben beschriebenen Stufen der Konstitution, genauer gesagt, des Gewinnes der Fremderfahrungsdaten im Eigenen des transzendentalen Ego, kann man als den Kern[217] der Intersubjektivitätskonzeption Husserls darstellen. Auf den Ergebnissen dieser Konstitution basierend, konstituiert Husserl die objektive Welt und die intermonadologische Gemeinschaft.

I.2.3.4. Vierter Schritt: Die intermonadologische Gemeinschaft

Das ist der letzte Schritt, den Husserl nach der Hauptarbeit auf den vorherigen Seiten vollzieht. Für eine besser Klärung des Sinnes des Schrittes teile ich diesen in zwei Unterstufen ein: (1) Die Konstitution der gemeinsamen intersubjektiven Natur und (2) die Konstitution der eigentlichen intermonadologischen Gemeinschaft.

I.2.3.4.1. Die intersubjektive Natur

Für die Beschreibung der Konstitution dieser Stufe[218] braucht Husserl die Ergebnisse der vorherigen (die Haupttermini, die der Fremderfahrung zukommen). Gleichzeitig ist diese Stufe die Vorarbeit der nächsten, der Konstitution der objektiven intermonadologischen Welt. Der Zweck des Konstitutionsverfahrens in diesem Schritt ist als die Begründung der ‚Gemeinsamkeit der Natur'[219] zu bezeichnen.

Die Problemlage sieht wie folgt aus. Die vorherige Konstitution hat uns gezeigt, dass ich meine primordiale Sphäre besitze, in welcher ich sowohl meinen Leib als auch den des Anderen wahrnehmen kann. Husserl vermutet nun, dass der Andere auch das Zentrum seiner Primordialität ist. Und die Frage ist, wie man diese zwei Primordialitäten in eine objektive Welt plazieren kann. Das Hauptproblem dieser Stufe ist besser mit Husserls eigenen Worten zu formulieren. Er schreibt:

---

217 Hierzu auch Werner 1987, S. 93.

218 Die Hauptidee dieses Schritts ist in *§ 55 Vergemeinschaftung der Monaden und die erste Form der Objektivität: die intersubjektive Natur in den Meditationen* ausgearbeitet.

219 *CM*, S. 149.

> Aber wie kommt es, daß ich überhaupt von *demselben* Körper sprechen kann, der in meiner primordinalen Sphäre im Modus Dort, in der seinen und für ihn im Modus Hier erscheint?[220]

Deswegen ist die allgemeine Problematik dieser Stufe als das Problem der Identifikation der Objekte (der Leib ist nur der Sonderfall) zu charakterisieren, die als gleiche in den beiden primordialen Systemen wahrgenommen werden. Ich möchte in Husserls Anliegen noch zwei Aspekte hervorheben, anhand derer ein besseres Verständnis der Lösung des Problems der Identifikation ermöglicht wird: (1) Ich und der Andere nehmen den gleichen Gegenstand wahr[221]; oder noch radikaler (2), wenn ich mich in die Perspektive des Anderen, aus welcher er seine Dinge betrachtet, ‚einfühlen' kann. Der zweite Aspekt präsentiert den eigentlichen Kern von Husserls Theorie der Einfühlung. Wohl aber ist zu sagen, dass die beiden Aspekte in der Theorie Husserls sehr eng mit einander verflochten sind. Was die technische Seite der Lösung des Problems angeht, gebraucht Husserl die oben schon betrachteten Termini, *Hier* und *Dort*, *Präsentation* und *Appräsentation*. Die Lösung des Problems der Identifikation von zwei primordialen Sphären formuliert Husserl in Form einer apriorischen These über die Funktionsgemeinschaft von Präsentation und Appräsentation. Er schreibt:

> Appräsentation setzt als solche [...] einen Kern von Präsentation voraus. Sie ist eine durch Assoziationen mit dieser, der eigentlichen Wahrnehmung, verbundene Vergegenwärtigung, aber eine solche die in der besonderen Funktion deren Mitwahrnehmung mit ihr verschmolzen ist. Mit anderen Worten, beide sind so eng verschmolzen, daß sie in der Funktionsgemeinschaft e i n e r Wahrnehmung stehen, die in sich zugleich präsentiert und appräsentiert und doch für den Gesamtgegenstand das Bewusstsein seines Selbstdaseins herstellt.[222]

Und die Aufklärung des Problems der Vergegenwärtigung oder lieber Entmodifizierung der fremden appräsentativen Erfahrung würde sich als das Zusammenfallen

---

220 Ebd., S. 150.

221 Klaus Held beschreibt die ‚Objektivität für jedermann', die der Stufe der Konstitution der objektiven Welt bei Husserl zukommt, genau in diesem Sinn: „Die Überzeugung, die Welt sei das, was sie ist, nicht nur für mich (‚subjektiv'), sondern für Jedermann schlechthin (‚objektiv'), vollzieht sich demnach originär als das Bewußtsein, ein bestimmter Gegenstand zeige sich nicht nur mir so, wie er mir erscheint, sondern Jedermann." Und unten: „Das originäre Bewußtsein von objektiver Welt ist demnach die Apperzeption, in der ein identischer Gegenstand als so seiend für mich und diesen oder jenen Anderen, verstanden als bloße Jemande, erscheint" (Held 1972, S. 26). Vgl. auch Zeltner 1959, S. 292 ff.

meines absoluten bzw. leiblichen Hier mit dem Dort des Leibes des Anderen herausstellen. Und ich zitiere jetzt die Stelle, aus welcher die Lösung des Problems auf Grund dieser eigenartigen funktionellen Paarung von Präsentation und Appräsentation zu entnehmen ist:

> Vielmehr dieser meiner Sphäre zugehörige Naturkörper dort appräsentiert vermöge der paarenden Assoziation mit meinem körperlichen Leib und dem psychophysisch darin waltenden Ich in meiner primordinal konstituierten Natur das andere Ich. Er appräsentiert dabei zunächst dessen Walten in diesem Körper dort und mittelbar dessen Walten in diesem Körper dort und mittelbar dessen Walten in der ihm wahrnehmungsmäßig erscheinenden N a t u r – derselben, der dieser Körper dort angehört, derselben, die meine primordinale Natur ist. Es ist dieselbe, nur in der Erscheinungsweise*, wie wenn ich dort an Stelle des fremden Leibkörpers stünde*. Der Körper ist derselbe, mir als dort, ihm als hier, als Zentralkörper gegeben, und ‚meine' gesamte Natur ist dieselbe wie die des Anderen [...][223]

In diesem Zitat ist der Ausdruck ‚wie wenn ich dort wäre' von besonderer Tragweite. Die Interpretation dieses Satzes bei Klaus Held[224] hat in der Sekundärliteratur[225] eine große Resonanz bekommen. Held konstatiert die Doppelsinnigkeit der Formel, die man entweder (1) ‚als ob ich dort wäre' oder (2) ‚wenn ich dort bin' deuten kann.[226] Die erste Formel, der Interpretation Helds nach, präsentiert die fiktive Vorstellung, die das quasi-positionale Bewusstsein haben kann. Dieses Bewusstsein bedeutet, dass die Daten der Fremderfahrung immer nur appräsentativ sind, da ich die Perspektive des Standpunkts des Anderen, von welchem aus er die Objekte seiner Umgebung beobachtet, nie de facto, sondern nur imaginativ ‚als ob' einnehmen kann. Das Seelenleben des Anderen bleibt appräsentativ. Mit der zweiten Formel ist der Aspekt des positionalen Bewusstseins verbunden, wenn ich das Dort des Anderen einnehmen kann. Dennoch tue ich das nicht jetzt, sondern mit einem Zeitabstand.

Ich lasse den Aspekt des quasi-positionalen Bewusstseins beiseite, da er auf die unrealisierbare Situation verweist und für den Gewinn der adäquaten Fremddaten unerheblich ist. Betrachten wir zuerst den temporalen Aspekt dieser Kontaminationsformel Husserls ‚wie wenn ich dort wäre', den Held mit dem Satz ‚wenn ich dort bin'

---

222 *CM*, S. 150.
223 *CM*, S. 151 f.
224 Held 1972.
225 Siehe z.B. Aguirre 1982, S. 150 ff., Iribarne 1994, S. 86 ff., Borisov 1999, S. 67 ff.

ausgedruckt hat. Man kann diesen Satz so verstehen: In der primordialen Sphäre befinde ich mich in meinem zentralen Hier, der Andere dagegen befindet sich in seinem Dort. Damit ich die Fremderfahrungsdaten so erleben kann wie der Andere selbst, muss ich den kinästhetischen Wechsel meines Hier gegen sein Dort, das ich in Zukunft einnehmen kann, vollziehen. Man kann daraus die Konsequenz ziehen, dass ich die gleiche Erfahrung wie der Andere und die gleichen Erfahrungsdaten haben würde.

Erstens ist damit noch nicht sicher gestellt, dass ich den Platz Dort des Anderen in Zukunft im allgemeinen einnehmen kann. Es gibt viele Situationen, die nur rein hypothetisch sind. So z.B. das Gefängnis. Mann muss einen sehr ‚guten' Willen zeigen, um sich zu diesem Dort treiben zu lassen. Oder die soziale Situation: Ich sehe diesen Mann dort hinter der Scheibe, der der Leiter der Bankfiliale ist. Aber ich kann de facto da nie eingestellt sein. Für die Beschreibung der Situation ist der Roman *Das Schloß* von Kafka sehr charakteristisch, wenn Landvermesser K., in einem Dorf, das zu einem Schloss gehört, vergeblich die soziale Barriere zu durchbrechen versucht, um in das Schloss eindringen zu können: Dieses Dort ist ihm nicht zugänglich. Zweitens ist damit noch nicht gesagt, dass die Objekte, die der Andere jetzt in seinem Dort und meinem zukünftigen Hier betrachtet, nach dem Verlauf der Zeit noch existieren oder unverändert bleiben werden. Drittens, sogar wenn ich mich in dieses sein Dort bewege, ist die volle Identifikation meiner Wahrnehmung und der des Anderen auch nicht garantiert. Meine Erfahrungsdaten sind nur *meine*.

Die primordiale Sphäre als immanente Transzendenz ist für Husserl nur ein konstitutives Moment des Gesamtphänomens der Transzendentalität. Bemerkenswert ist das Faktum, dass Husserl für die Beschreibung dieses transzendentalen Phänomens die räumlichen Prädikate der transzendenten Welt anwendet. Und das hat zur Folge, dass das Terminus ‚Hier' im Wortgebrauch Husserls doppelsinnig ist. Einerseits findet er für die Positionierung meines Leibes in dieser transzendenten Welt Verwendung, wenn mein Leib den Platz in der Welt hier oder dort einnehmen soll. Geht man vom transzendentalen Leben des Bewusstseins aus, ist mein Leib in Bezug auf das transzendentale Ego in meiner primordialen Sphäre immer Hier in einem absoluten Sin-

---

226 Held 1972, S. 34 ff.

ne.[227] Anders gesagt ist die transzendentale Sphäre die Sphäre *meines* Bewusstseins, wo ich in jedem seiner Punkte (in dem transzendental-phänomenologischen Sinne) *hier* bin

I.2.3.4.2. Die Gemeinschaft von Monaden

> Nachdem die erste Stufe der Vergemeinschaftung und, was fast gleichgilt, die erste Konstitution einer objektiven Welt von der primordinalen aus hinreichend geklärt ist, bieten die höheren Stufen relativ geringe Schwierigkeiten.[228]

Dieses Zitat zeigt, dass Husserl der Meinung ist, die Hauptarbeit der *V. Meditation* sei gemacht. Die weiteren Ausführungen sind deswegen als die Konsequenzen aus der vorherigen Analyse zu betrachten.[229] Da ich die Hauptschritte der Konstitution des Anderen vollzogen bzw. analysiert habe, zitiere ich nur die Hauptidee der letzten Stufe der Intersubjektivität der Konstitution der Monadengemeinschaft.

Diese Monadengemeinschaft basiert auf der vorherigen Stufe (Konstitution der objektiven Natur). Da die objektive Welt auf Grund der ‚mir' zukommenden Phänomene wie der Paarung und der Appräsentation, wie Husserl meinte, begründet ist, kann man als nächstes über die gleichrangigen Monaden in dieser Welt sprechen. Die Hauptidee besteht im Folgenden: Erst habe ich den Anderen (verallgemeinert gesagt, die Anderen) in meiner primordialen Sphäre appräsentativ konstituiert; dann vergewissere ich mich, dass diese Anderen die „Monaden, für sich selbst genau so sind, wie ich für mich bin [...]"[230]. Zwischen uns ähnlichen Monaden entsteht so etwas wie eine Art der ‚intentionalen Gemeinschaft':

> Von mir aus, konstitutiv der Urmonade, gewinne ich die für mich anderen Monaden, bezw. die Anderen als psychophysische Subjekte.[231]

Charakteristisch ist für diese intermonadologische Sphäre, dass wir in einer ursprünglichen wechselseitigen Beziehung zueinander stehen. Allgemein gesprochen

---

227 Vgl. dazu auch Held 1972, S. 32.
228 *CM*, S. 157.
229 „Im Anklang mit Husserls Ankündigung, dass die eigentlichen Schwierigkeiten im Anfang liegen, ergibt sich alles weitere als unmittelbare Konsequenz" (Theunissen 1981, S. 68).
230 *CM*, S. 157.
231 Ebd., S. 157.

bedeutet es Folgendes: Die anderen Monaden konstituieren mich ihrerseits als Monade genau so, wie ich sie konstituiert habe. Und das ist die anzustrebende transzendentale Intersubjektivität. Die soziale Vergemeinschaftung konstituiert sich schon innerhalb dieser objektiven Welt und bildet die so genannte ‚kulturelle Umwelt'. Jeder Mensch als Monade gehört zu einer bestimmten Umwelt, zu einer konkreten Kultur. Diese Umwelten konstituieren ihrerseits *eine* objektive Welt. Einer der Hauptzwecke der *Meditationen* ist damit erfüllt: Die *nur eine* für *alle* Monaden objektive Welt ist konstituiert. Husserl sagt:

> Es kann also nur eine einzige Monadengemeinschaft, die aller koexistierenden Monaden in Wirklichkeit geben, demnach nur eine einzige objektive Welt, nur eine einzige objektive Zeit, nur einen objektiven Raum, nur eine Natur, und es m u ß , wenn überhaupt in mir Strukturen angelegt sind, die das Mit-sein der anderen Monaden implizieren, diese eine einzige Natur geben.[232]

Am Ende zieht Husserl die metaphysischen Ergebnisse aus der Analyse der Fremderfahrung. Die letzte Evidenz, welche bei der Anwendung der phänomenologischen Methode erreicht werden sollte, ist in der absoluten Apodiktizität des transzendentalen Ego erzielt. Mein Ego kann a priori nur ‚welterfahrendes', und das nur als Glied der Monadengemeinschaft sein. Damit ist, glaubt Husserl, der Zweck der ganzen *Cartesianischen Meditationen* erfüllt. Da die transzendentale Intersubjektivität als Gemeinschaft von Monaden in einer einzigen objektiven Welt begründet ist, hält Husserl die wichtigste Frage zu den ganzen Ausführungen, die Frage nach dem möglichen Entkräften des Einwandes des Solipsismus, für gelöst. Als Folge ist der Zweck des transzendentalen monadologischen Idealismus erreicht. Dieser bestand darin, „die konkrete Möglichkeit, die Cartesianische Idee einer Philosophie als einer universalen Wissenschaft aus absoluter Begründung darzutun"[233].

I.3. Zwischenbilanz

Nachdem die Methode der Phänomenologie erläutert (Kap. I.1.) und ihre Anwendung für den konkreten Fall der Lösung des Intersubjektivitätsproblems (Kap. I.2.) dargelegt worden ist, ziehe ich einige Konsequenzen aus meiner Analyse im Teil über das Intersubjektivitätsproblem bei Husserl.

---

232 Ebd., S. 167.
233 Ebd., S. 178.

Vorerst wiederhole ich die Hauptidee Husserls, welche die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität begleitet hat. Sein Anliegen war, die allgemeine, einzig gültige Wissenschaft zu begründen, die als Fundament für alle Einzelwissenschaften gelten würde. Als das apodiktische Prinzip für diese Wissenschaft hat Husserl die Evidenz des *ego cogito* ausgewählt. Anders gesagt, muss das transzendentale Ego der Ausgangpunkt für den Aufbau dieser ‚*Philosophia perennis*'[234] in Form der transzendentalen egologischen Wissenschaft sein. Um diese neue Wissenschaft endgültig zu legitimieren, sollte ein letzter Schritt gegangen werden. Dieser Schritt ist als die Begründung der transzendentalen Gemeinschaft der transzendentalen Egos zu kennzeichnen. Husserls Hauptgedanke war der folgende: Er versuchte durch die Konstitution des Anderen die Konstitution der objektiven Welt und als Folge daraus der für *alle* einzigen Philosophie zu ermöglichen.

(1) Ich möchte die Aufmerksamkeit auf das wichtigste Konstitutionsprinzip der Phänomenologie im Allgemeinen und der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems als Sonderfall in der Phänomenologie Husserls lenken: Die verschiedenen Arten der Konstitutionen werden in dem transzendentalen Feld meines Bewusstseins ausgeführt. In dem Bereich dieser transzendentalen Sphäre vollzieht das transzendentale Ego seine Akte, seien diese aktuell oder dem Horizont der Wahrnehmung zugehörig. Dieses Modell ist für die Erörterung der Frage nach dem Bezug der immanenten und der transzendenten Sphäre anwendbar: Mein transzendentales Ego konstituiert die der objektiven Welt korrelative immanente Transzendenz.

Das gleiche konstitutive Modell ist für den Fall der Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität anwendbar. In ‚meinem' Bewusstseinsfeld konstituiert sich appräsentativ die Fremderfahrung (die Daten der Erfahrung des *alter ego*), in den konstitutiven Leistungen ‚meiner' Intentionalität gibt sich das *alter ego* kund. In der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie bei Husserl bestimmt ‚mein' transzendentales Ich die Voraussetzungen der Konstitution der Intersubjektivität und hat den Vorrang vor dem *alter ego*: *Das ist das Erste im transzendentalen Sinne*.

---

234 Ebd., S. 120. Vgl. Kap. I.2.1.

(2) Die Analyse der Hauptschritte der Intersubjektivitätskonstitution bei Husserl hat zahlreiche Probleme aufgedeckt, die zu sagen erlauben, dass es ihm im strengen Sinn des Wortes nicht gelungen ist, die Existenz des *alter ego* zu beweisen. In der Sekundärliteratur gibt es zahlreiche Stellungnahmen in Bezug auf die Ergebnisse der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie. Die Autoren sind sich einig: In prinzipieller Hinsicht ist Husserls Intersubjektivitätskonstitution misslungen. Ich verweise auf die wichtigsten Stellungnahmen.

Als Hauptvorwurf Husserls zu seiner Ausarbeitung der Intersubjektivität kann man die Kritik Gadamers[235] an den Konstitutionsverfahren nennen. Husserls Theorie der Intersubjektivität hält er für einen der ‚Engpässe' der Phänomenologie. Gadamers Argument kann man so formulieren: Wenn ich einen Anderen treffe, so erfahre ich ihn nicht erst als ein Objekt oder seine Merkmale (Farbe, Härte usw.), wie dies aus der Theorie Husserls folgt, sondern gleich als einen mundanen Subjekt-Anderen, dessen Existenz mir als solche bekannt ist. Alfred Schütz hat auf die zahlreichen Schwierigkeiten der Intersubjektivitätstheorie Husserls hingewiesen.[236] Sein Hauptargument gegen Husserl kann man so formulieren: Es ist Husserl misslungen, die richtige transzendentale Intersubjektivität als ‚transzendentales Wir' der Monaden zu konstituieren:

> Jedes transzendentale Ego hat nun seine Welt, darin alle anderen Subjekte und auch mich, ihrem Sein und Sinn nach für sich konstituiert, *aber eben für sich und nicht auch für alle anderen transzendentalen Egos*.[237]

Die Hauptkritik von Klaus Held an Husserl besteht darin, dass die appräsentierten Daten des fremden Bewusstseins in der analogisierenden Apperzeption bei ‚mir' nie direkt aufgefasst werden können. Und als Folge ist das Intersubjektivitätsproblem im echten Sinn nicht gelöst. Dies erklärt er durch die ausführliche Analyse der Kontaminationsformel Husserls ‚wie wenn ich dort wäre'.[238]

Mein kleiner Beitrag zur Diskussion über das Intersubjektivitätsproblem bei Husserl besteht darin, dass ich die Stufe der Konstitution der primordialen Welt mit Absicht

---

235 Gadamer 1988, S. 49 f.
236 Schütz 1957.
237 Ebd., S. 100.

thematisiert und als problematisch erwiesen habe. Da Husserl die primordiale Welt (immanente Transzendenz) als die fundierende Unterschicht der objektiven Welt betrachtet hat, sind die folgenden Stufen der Konstitution und als Folge der objektiven Welt auch fragwürdig. In einem verallgemeinerten Kontext ist Folgendes zu sagen: Die Frage nach der Begründung der transzendentalen Intersubjektivität war in dem Sinn für die Phänomenologie Husserls entscheidend, da von dem Erfolg bzw. Misserfolg dieser die Beweisführung der ganzen Egologie abhängt. Da die Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems im strengen Sinn des Wortes misslungen ist, ist das Schicksal der ganzen Phänomenologie damit beeinflusst.[239] Aber ich begrenze die Perspektiven der möglichen weiteren Analyse auf die Ergebnisse auf dieser Etappe, da nur die eigentliche Intersubjektivitätsproblematik für mich von Interesse und das eigentliche Thema der Abhandlung ist.

In dem zweiten Teil der Abhandlung beabsichtige ich darzustellen bzw. zu analysieren, inwieweit es Sartre gelungen ist, das Problem des Bezugs zwischen dem ‚Ich' und dem ‚Anderen' mit der Anwendung seiner ontologischen Methode auszuarbeiten.

---

238 Held 1972, S. 34 ff. Hierzu Kap. I.2.3.4.1.

239 Vgl. Held 1972: „Die Kritiker Husserls sind sich, wenn auch mit unterschiedlicher Begründung, fast ausnahmlos einig, dass er das Problem der Intersubjektivität nicht gelöst hat. Von dieser Lösung hängt aber nach Husserl das Gelingen der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie ab" (S. 3).

II. Intersubjektivität bei Sartre

Als Ausgangspunkt für jede mögliche Philosophie gilt auch für Sartre wie bei Husserl das Cogito Descartes'. Sartre versteht darunter die „absolute Wahrheit des sich selbst erreichenden Bewusstseins“[240]. Jede Theorie, die auf Grundlage des cartesischen Prinzips entwickelt ist, hat diesen apodiktischen Charakter. Liegen die Objekte anderer Theorien außerhalb des Cartesischen Prinzips, sind sie nur wahrscheinlich.

Trotz der ähnlichen philosophischen Ausgangsposition bei Husserl und bei Sartre gibt es einen großen Unterschied in der Methode der Lösung der philosophischen Probleme in beiden Varianten der Phänomenologie. Da die Phänomenologie Husserls das eigentliche Thema des ersten Teils war, gehe ich nun direkt auf Sartre ein. Die Philosophie Sartres kann man als eine Ontologie verstehen, in der mit Hilfe der phänomenologischen, deskriptiven Methode die philosophischen Hauptthemen ausgearbeitet werden. In einer allgemeinen Hinsicht handelt es sich in der Phänomenologie Sartres um das alte philosophische Thema der Subjekt-Objekt-Relation, die als Bezug zwischen dem Bewusstsein und dem ihm transzendenten Phänomen ausgearbeitet ist. Beide Sphären, die des Bewusstseins (Für-sich) und die des Phänomens (An-sich), sind Seinsmodi, und der Bezug zwischen diesen wird bei Sartre als ein ontologischer Bezug verstanden. Deswegen trägt seine Variante der Phänomenologie den Titel der „phänomenologischen Ontologie“.

Das zweite philosophische Thema, das mit dem ersten eng verbunden ist und aus seinen Grundprinzipien folgt, ist das Problem der Intersubjektivität. Die Hauptthese Sartres in Bezug auf das Intersubjektivitätsproblem besteht darin, dass „man im *cogito* nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen entdeckt“[241]. Da Sartre das Cogito Descartes' in einem ontologischen Kontext (das Bewusstsein ist nur ein Modus des Seins) betrachtet, bekommt die Ausarbeitung des Problems der Intersubjektivität auch den Akzent im Ontologischen: *Das Sein des Anderen ist so sicher, wie mein ei-*

240 *EH*, S. 165.
241 Ebd., S. 165.

genes, da ich die Gründe seines Sein in der Apodiktizität meines Cogito finde.[242] Wohl aber ist zu sagen, dass die Existenz des Anderen außerdem unentbehrlich und notwendig für ‚meine' Existenz ist. *Nur mit der Berücksichtigung der Existenz des Anderen kann ich all die Strukturen meines Seins erfassen*.[243]

Auf Grund des oben Gesagten bestimme ich die zwei Aufgaben des Teils meiner Abhandlung über Sartre. Erstens erörtere ich die Hauptbegriffe und die Methode seiner phänomenologischen Ontologie in dem einführenden Kapitel *II.1. Grundbegriffe der Fundamentalontologie Sartres* und versuche zu zeigen, wie diese Methode für die Klärung des altphilosophischen Problems der Subjekt-Objekt-Relation funktioniert. Da Sartre in vielen Aspekten seiner Argumentation auf Husserl rekurriert bzw. die Theorie des noematischen Sinnes kritisiert, gehe ich ausführlicher auf diese Kritik ein. Das hilft mir, den Unterschied zwischen zwei Phänomenologien deutlicher zu machen. Am Ende des zusammenfassenden Kapitels *II.1.3. Die Bewusstseinstheorie Sartres in ihrem Verhältnis zur Bewusstseinstheorie Husserls* vergleiche ich die Hauptthesen der Phänomenologie Sartres bezüglich der Bewusstseinsstruktur mit denen von Husserl.

Die zweite Hauptaufgabe dieses Teils betrifft die Klärung des eigentlichen Problems der Intersubjektivität selbst, welche ich in Kapitel *II.2. Unter dem Blick des Anderen* diskutiere. Am Ende sei die Zusammenfassung der Hauptergebnisse der Intersubjektivitätsanalyse bei Sartre *II.3. Zwischenbilanz* gemacht.

II.1. Grundbegriffe der Fundamentalontologie Sartres

Vorerst möchte ich den allgemeinen Umriss der Grundideen Sartres darstellen. Die Aufgabe ist auch dadurch erschwert, dass Sartre in seinen Ausführungen ständig einen philosophisch-historischen Kontext ‚mitmeint'. Die Übernahme der Ideen von und die verborgene Auseinandersetzung mit Berkeley, Spinoza, Descartes, Hegel und

242 Ebd., S. 166.
243 *SN*, S. 407. Vgl. auch Zahavi 1996, S. 112.

selbstverständlich den Phänomenologen Husserl und Heidegger[244] erschwert die Interpretation des eigentlichen Anliegens Sartres.

Zunächst gehe ich auf einige Hauptbegriffe der phänomenologischen Ontologie Sartres ein, die die Bausteine seiner Theorie sind. Terminologisch ist sie durch solche Begriffe wie ‚Für-sich', ‚An-sich'[245] und ‚präreflexives Cogito' gefasst. Um diese Termini zusammenfassen zu können, präsentiere ich Sartres Hauptgedanken kurz in Form von zwei Sätzen: *Das Sein des Bewusstseins (Für-sich) ist das Bewusstsein von einem Phänomen (An-sich), das der Seinsgrund des Bewusstseins ist. Der ontologische Bezug zwischen diesen zwei Seinstypen (Für-sich und An-sich) ist in dem ontologischen Beweis auf der Ebene des präreflexiven Cogito zu erbringen*.

Die folgenden in die Phänomenologie Sartres einführenden Kapitel haben die Aufgabe, diese Sätze zu verdeutlichen.

II.1.1. Das Phänomen und sein Sein

Zunächst bestimme ich die Ausgangsposition Sartres in *SN*. Wie man aus dem Untertitel dieses Hauptwerks Sartres (*Versuch einer phänomenologischen Ontologie)* entnehmen kann, ist der Leitfaden der ganzen Arbeit ein ontologischer. Das Problem des Bezugs zwischen den zwei fundamentalen Sartreschen Seinstypen ‚Für-sich' und ‚An-sich' soll auf der ontologischen und nicht auf der erkenntnistheoretischen Ebene gelöst werden. Die These Sartres lautet, dass ohne das Erreichen der eigenen Dimension des Bewusstseins, das ontologisch ausgearbeitet werden muss, es unmöglich ist, eine Theorie der Erkenntnis als solche zu konzipieren.[246] Bei Sartre geht das Ontologische dem Erkenntnistheoretischen voran. In *Das Sein und das Nichts* erwähnt Sartre die Formel von Berkeley *esse est percipi* (Sein ist wahrgenommen werden), die seiner Ansicht nach die Hauptidee des Idealismus äußert, mit der er sich ständig auseinandersetzt. Eine andere Figur in der Geschichte der Philosophie, die den idealisti-

244 Dies kann man in einem gewissen Sinne als philosophisches Epigonentum bezeichnen (vgl. Danto 1987, S. 9).

245 Über die Übernahme der Terminologie Hegels siehe Danto 1987, S. 50.

246 *SS*, S. 232.

schen Ansatz heimlich vertritt, ist Edmund Husserl.[247] In Abhebung von der Husserlschen Analyse des noematischen Sinnes, die in Form der unendlichen Reihe der sich abschattenden Erscheinungen dem Bewusstseinsstrom vorgegeben ist, entwickelt Sartre seinen ontologischen Beweis. Inwieweit diese Sartresche Kritik an Husserl gerechtfertigt ist, sehen wir später.[248]

Sartres Analyse des Begriffs ‚Phänomen', mit der er sein Hauptwerk *SN* beginnt, kann man als einen Versuch bezeichnen, die Antwort auf die Frage nach der Seinsweise des Phänomens zu geben. Zur ‚Idee des Phänomens' gelangt Sartre durch die Feststellung des Faktums, dass „das moderne Denken einen beachtlichen Fortschritt gemacht [hat], indem es das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte".[249] Das ist deshalb gelungen, da folgende Dualismen vermieden worden sind: ‚Innen und Außen' (wenn man glaubt, dass eine Innenseite hinter der Oberfläche verborgen ist); ‚Sein und Erscheinen'; ‚Potenz und Akt' (wenn man meint, dass es neben dem Akt der genialen Schaffung von Proust z.B. die Wirkfähigkeit, die Potenz zur Schöpfung oder das persönliche Können gibt) und abschließend ‚Erscheinung und Wesen'.[250]

Das wichtigste Ergebnis besteht darin, dass man bei der Definition des Existierenden die Doppelsinnigkeit vermeiden kann, da dieses sich nur so zeigt, wie es ist. Hinter dem Phänomen gibt es nichts Verborgenes, es ist *sich selbst absolut anzeigend*.[251] Die Beseitigung des Dualismus von ‚Sein und Erscheinen' ist für die weitere Argumentation Sartres in dem Sinn von besonderer Tragweite, als er die Relativität des Phänomens feststellt. Das Phänomen als das Erscheinende setzt etwas voraus, dem es er-

---

247 Einerseits spricht Sartre in seinem Vortrag *SS* darüber, dass der Verdienst Husserls darin liege, dass er als erster in der Geschichte der Philosophie die Frage nach der eigenen Dimension des Bewusstseins diskutiert habe (S. 323). Anderseits wirft er Husserl vor, dass er sich nie richtig mit der Frage nach dem Sein dieses Bewusstseins befasst habe (S. 277).

248 Hierzu Kap. II.1.2.2. und indirekt Kap. II.2.2.2.

249 *SN*, S. 9.

250 Hierzu Hartmann 1963, S. 7.

251 *SN*, S. 10 f. Es ist hier das Zusammenfallen der Definitionen des Begriffes ‚Phänomen' bei Sartre und bei Heidegger nicht zu übersehen. Der Letzte zeigt auf die etymologische Herkunft des Wortes ‚Phänomen' aus altgriechischen *phainómenon* (das Sichzeigende). „Als Bedeutung des Ausdrucks ‚*Phänomen*' ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-*

scheint.[252] Dieses Etwas ist, wie wir sehen werden, das Bewusstsein oder das Für-sich. Aber all diese Dualismen ersetzt der neue fundamentale Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen'. Dieser bedeutet, dass ein Objekt (eine Erscheinung) in dem ständigen Bezug auf ein Subjekt, das sich kontinuierlich ändert, steht. Da das Subjekt die verschiedenen Standpunkte der Anschauung einnimmt, gehen die Möglichkeiten des Subjektes, dasselbe Objekt zu erfassen, *ins Unendliche*.

> Diese neue Entgegensetzung, das ‚Endliche und das Unendliche' oder, besser, das ‚Unendliche im Endlichen', ersetzt den Dualismus von Sein und Erscheinen: was erscheint, ist ja nur ein *Aspekt* des Objekts, und das Objekt ist ganz und gar *in* diesem Aspekt und ganz und gar draußen.[253]

So kann man das erste leitende Thema, mit welchem sich Sartre auf den einführenden Seiten von *SN* beschäftigt, nennen. Das ist das Problem des Überwindens dieses neuen Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen'.[254] Das zweite wichtige Thema betrifft die Seinsweise des Phänomens. Das Phänomen zeigt nur sich selbst an. Und genau in diesem Punkt kommt ein neues Moment in Betracht, das zu einem Leitmotiv und zu der zu beantwortenden Frage des ersten Kapitels über die Idee des Phänomens in *SN* wird, und zwar das Problem des Seins des Phänomens:

> Wenn das Wesen der Erscheinung ein ‚*Erscheinen*' ist, das sich keinem *Sein* mehr entgegensetzt, gibt es ein legitimes Problem des *Seins dieses Erscheinens*.[255]

Die sich zeigende Erscheinung hat das Sein, das sich seinerseits auch zeigt (Beseitigung des Dualismus von ‚Erscheinung und Sein'). Und dieses in der Erscheinung sich zeigende Sein nennt Sartre das ‚Seinsphänomen'.[256] Die Frage ist nun, ob das Seinsphänomen mit dem Sein identisch ist: „Heißt das Existierende auf das Seinsphänomen hin überschreiten es auf *sein* Sein hin überschreiten, wie man das einzelne Rot auf *sein* Wesen hin überschreitet?"[257] Wie man sieht, impliziert die For-

---

zeigende, das Offenbare. [...] Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen" (Heidegger 1976, S. 28).

252 *SN*, S. 10.

253 Ebd., S. 13.

254 Die Beseitigung dieses Dualismus bildet für Sartre einen wichtigen Punkt seiner Auseinandersetzung mit Husserl. Hierzu Kap. II.1.2.2.

255 *SN*, S. 14.

256 Ebd., S. 14.

257 Ebd., S. 15.

mulierung dieser Frage den Bezug auf die Formel des nicht mehr gültigen Dualismus von ‚Erscheinung und Wesen' und muss deswegen negativ beantwortet werden: „Das Objekt verweist nicht auf das Sein wie auf eine Bedeutung [...]"[258]. Das Sein lässt sich nicht auf das Seinsphänomen reduzieren. Das Sein und das Seinsphänomen sind nicht dasselbe.[259] Da sich das Existierende als Phänomen enthüllen lässt, indem es nur sich selbst und nicht sein Sein zeigt, nennt Sartre das Sein die ‚Bedingung jeder Enthüllung'[260]. Nur auf der Grundlage des Seins kann das Objekt erscheinen.[261]

Aber mit dieser Definition des Seins als ‚Bedingung jeder Enthüllung' ist die eigentliche Frage nach dem Sein der Erscheinung noch nicht erklärt. Hier führt Sartre einen neuen Terminus ein, indem er dieses zu enthüllende Sein als ‚transphänomenales Sein' bezeichnet. Das Seinsphänomen verlangt das transphänomenale Sein als eigene Grundlage, damit es erscheinen kann.[262] Man kann von diesem Punkt an die Verschiebung der Akzente in Sartres Ausführungen feststellen. Wir haben gesehen, dass er mit der Frage nach dem Sein der Erscheinung begonnen hat. Von diesem Moment an nennt er dieses Sein transphänomenal und versucht das zu erfassen. Ich erinnere noch einmal an den Dualismus von ‚Sein und Erscheinen'. Die Behebung dieses Dualismus hat zu der ‚Idee des Phänomens' (eigentliches Thema des ersten Kapitels der Einleitung in *SN*) geführt. Diese besteht darin, dass das Phänomen als das Relative *jemandem* erscheint.[263] Erkenntnistheoretisch gesehen gibt es nur die Möglichkeit, diese Gegenüberstellung als Subjekt-Objekt Relation zu interpretieren. Wenn das Objekt und das Phänomen nach Sartre eine Einheit bilden, ist die Frage nach dem Subjekt berechtigt.

Im Folgenden beschäftigt sich Sartre mit der Untersuchung des Subjekts und versucht zu klären, ob das Subjekt das transphänomenale Sein des Phänomens erfassen bzw. begründen kann.

---

258 Ebd., S. 15.
259 Ebd., S. 16. Hierzu auch *SS*: "In Wirklichkeit ist das Sein des Phänomens radikal verschieden vom Seinsphänomen" (S. 281).
260 *SN*, S. 16.
261 *SS*, S. 282.
262 *SN*, S. 16.
263 Ebd., S. 10.

II.1.2. Das präreflexive Bewusstsein

Der allgemeine Zweck all der nächsten Ausführungen in der Einleitung in *SN* besteht darin zu zeigen, wie sich die zwei grundlegenden Seinsmodi ‚Für-sich' und ‚An-sich', über die ich am Anfang gesprochen habe[264], zueinander verhalten.

Hier möchte ich auf zwei leitende Aspekte von Sartres phänomenologischer Ontologie hinweisen, die für das Verständnis seiner weiteren Argumentation von besonderer Tragweite sind: (1) Sartre legt dem Bewusstseinsleben das präreflexive Cogito (auch das präreflexive Bewusstsein) zugrunde, das als das Fundament des reflexiven Bewusstseins dient und das Setzen der transzendenten Objekte der Welt ermöglicht.[265] (2) Die Art und Weise, wie die Objekte dem Bewusstsein zukommen, ist die ‚Intentionalität'.[266] Sartres Deutung dieses Begriffs steht in Übereinstimung mit Husserl, wenn der Autor von *SN* die Formel ‚Bewusstsein ist das Bewusstsein von etwas'[267] wiederholt. Aber der wesentliche Unterschied zu Husserls Konzeption besteht darin, dass dieses intentional gerichtete Bewusstsein bei Sartre absolut leer ist. Es kommt ihm kein Inhalt zu, sei es das absolute Ich Husserls, sei es das transzendente Objekt als noematischer Sinn, das Bewusstsein selbst ist absolut.

Mit der Berücksichtigung dieser zwei Aspekte unternimmt Sartre zwei Prüfungen, um das Sein des Phänomens erfassen zu können: (1) In dem Beweis vom Gegenteil widerlegt Sartre die These, dass das *esse* des Phänomens sein *percipi* (wahrgenommen werden) ist; (2) im Folgenden versucht er zu zeigen, dass das Sein des Phänomens von dem des Bewusstseins unabhängig ist.

---

264 Kap. II.1.

265 Gadamer nennt das präreflexive Cogito auch das Weltbewusstsein, in Bezug auf welches die Reflexion und das Selbstbewusstsein die sekundären Momente sind (Gadamer 1988, S. 42).

266 Vgl. auch Danto 1987: „Die grundlegende Struktur des Bewusstseins, der absolute Ausgangspunkt für Sartre wie für die ganze phänomenologische Schule, besteht darin, dass Bewusstsein immer Bewusstsein *von* etwas ist" (S. 51).

267 Hierzu in Sartre 1982a, S. 35; Sartre 1982c, S. 227; *SN*, S. 16; *TE*, S. 46.

II.1.2.1. Das präreflexive Cogito als Grundlage des Bewusstseins

Ich wiederhole noch einmal die Ausgangsposition für die folgenden Ausführungen Sartres: Obwohl das Sein hinter der Erscheinung nicht mehr verborgen ist, kann man das erscheinende Sein nur als Seinsphänomen und nicht als Sein im eigentlichen Sinn erfassen. Sartre beginnt diese erste Verifikation mit einem Beweis des Gegenteils, indem er die Frage stellt:

> Warum sollen wir das nicht zu Ende denken und sagen, daß das Sein der Erscheinung sein Erscheinen ist.[268]

Wie aus der Beseitigung des Dualismus von ‚Sein und Erscheinen' folgt, muss diese Einheit von Erscheinen und Sein *jemandem* erscheinen. Der Autor von *SN* sieht in der Formulierung seiner Frage die Übereinstimmung mit dem Prinzip von Berkeley ‚*esse est percipi*'[269] (Sein ist wahrgenommen werden). Das Sein des Phänomens als Wahrgenommenwerden setzt die Instanz voraus, die das Wahrgenommenwerden erst ermöglicht: Jedes Wahrgenommene (*perceptum*) setzt das Wahrnehmende (*percipiens*) voraus, das man als Subjekt bezeichnen kann. Aber jedes Subjekt, jedes Erkennende, allgemein gesprochen jedes Wahrnehmende, braucht seinerseits die Begründung des eigenen Seins. Und Sartres Meinung nach kann das Subjekt sich selbst nicht begründen: Das Sein der Erkenntnis kann sich nicht in der Wahrnehmung auflösen, es kann bloß nicht wahrgenommen werden, es entgeht dem *percipi*.[270]

Wir haben hier mit dem gleichen Problem zu tun wie bei dem Versuch, das Sein des Phänomens zu erfassen. Da man bei diesem Versuch auf das Seinsphänomen geleitet wurde, sprach Sartre von der Transphänomenalität dieses Seins. Das Sein des Subjekts, dem das Wahrgenommene erscheint, kann auch nicht direkt erfassen werden. Sartre spricht hier deswegen auch über die Transphänomenalität des Seins des Sub-

---

268 *SN*, S. 17.

269 Sartre wendet seine im Folgenden entwickelte Argumentation gegen diese These in *SN* öfter an: gegen Berkeley (S. 17 ff.), gegen Husserl (S. 31), gegen realistische bzw. idealistische Konzeptionen der Anerkennung des Anderen (S. 409 ff). Allgemein gesagt bedeutet es, dass Sartre seine ontologische phänomenologische Konzeption von jeder Art des idealistischen erkenntnistheoretischen Ansatzes absondern will.

270 *SN*, S. 18. Hierzu auch *SS*, S. 283. Zur Erklärung des Problems auch Hartmann 1963: „Soll die Erkenntnis selbst dem Prinzip ‚esse est percipi' – unterliegen, so fehlt eine Seinsgrund-

jekts.[271] Das besondere Merkmal des Seins des Subjekts, das erkennt, definiert Sartre als *‚bewusst-zu-sein'*[272]. Indem das Subjekt *ist*, ist es bewusst. Und dann macht er eine wichtige Bemerkung:

> Das Bewußtsein ist nicht ein besonderer Erkenntnismodus, genannt innerster Sinn oder Erkenntnis von sich, sondern es ist die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts.[273]

Hier sehen wir, dass Sartre die Transphänomenalität des *percipiens* das ‚Bewusstsein' nennt. Das Ergebnis dieser Prüfung kann man so bestimmen, dass Sartre damit zu der Ebene des Bewusstseins gelangt, das das Sein des Phänomens (hier ist es noch hypothetisch, und diese Hypothese wird der zweiten Verifikation unterworfen werden) begründen kann. Jetzt folgen wir den Ausführungen Sartres, die die Struktur des transphänomenalen Bewusstseins betreffen.

Das besondere Merkmal des Bewusstseins besteht darin, dass es das „erkennende Sein ist"[274]. Es kann „erkennen und sich erkennen"[275]. Anders gesagt kann es ein Objekt erkennen und sich dieser Erkenntnis des Objekts *bewusst* sein. Diese Bezüge zu dem Objekt und zu sich selbst können auf Grund des Prinzips der Intentionalität, dass das Bewusstsein immer das Bewusstsein von etwas ist[276], vollzogen werden. Auf Grund des eben Gesagten ist die Intentionalität des Bewusstseins doppelseitig: Erstens gibt es das Bewusstsein von einem transzendenten Objekt (es setzt das Objekt), zweitens gibt es das Bewusstsein von diesem Bewusstsein von dem transzendenten Objekt.[277] Was das ‚objektsetzende Bewusstsein'[278] angeht, steht dieses im Zusammenklang mit dem allgemeinen Verständnis der Konzeption der Intentionalität. Das bedeutet, dass es ein Bewusstsein als Subjekt gibt, dem in der Transzendenz ein Objekt gegenübergestellt ist. Anderseits, da das Bewusstsein die Erkenntnis ist, muss es sich

---

lage, und die nur in ihrem Gegebensein liegende Erkenntnis ‚fällt ins Nichts'. Vom Erkennen oder Wissen kann nicht gelten, daß es auf ein percipi zurückführbar ist" (S. 12).

271 *SN*, S. 18.

272 Ebd., S. 19.

273 Ebd., S. 19.

274 Ebd., S. 19.

275 Ebd., S. 19.

276 Ebd., S. 19 ff.

277 In *TE* formuliert Sartre diesen Gedanken so: "[...] das Bewußtsein jedoch ist schlicht und einfach Bewußtsein davon, Bewußtsein von diesem Objekt zu sein [...]" (S. 46).

selbst erkennen.[279] Das betrifft schon den intentionalen Bezug des Bewusstseins zu sich selbst. Wie korrelieren diese verschiedenen Formen des Bewusstseins zueinander? Ist diese Korrelation in Form der Subjekt-Objekt Beziehung zu verstehen? In *TE* und in *SN* äußert Sartre den gleichen Gedanken, dass das Bewusstsein das Bewusstsein nicht als Objekt setzt, sondern das nicht setzende Bewusstsein von sich selbst ist. Damit wird der unendliche Regress vermieden, dass als dritter Akt notwendig wäre, um diese Subjekt-Objekt-Beziehung des Bewusstseins irgendwo zu sichern: „Das Bewußtsein von sich ist nicht paarig."[280] Dieser Gedanke über diese verdoppelte Struktur des Bewusstseins, die gleichzeitig eine Einheit konstituiert, formuliert Sartre so:

> [...] jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst.[281]

Dieses ‚nicht-setzende Bewusstsein' von sich selbst nennt Sartre auch das präreflexive Bewusstsein oder das ‚präreflexive Cogito'. Dieser Bewusstseinstyp ist für Sartre von besonderer Tragweite, da er die Grundlage des Bewusstseinslebens im Allgemeinen ist. Die Reflexion ist in Bezug auf das präreflexive Bewusstsein nur ein sekundärer Akt:

> [...] es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.[282]

So ist resümierend folgendes zu sagen: Es gibt das Bewusstsein als solches, das das transzendente Objekt setzt. Bis dahin steht alles im Zusammenklang mit dem Kon-

---

278 *SN*, S. 21.

279 Ebd., S. 20.

280 Ebd., S. 21, *TE*, S. 49. Vgl. auch Ströker/Janssen 1989: „Das Sein des Bewußtseins, das in Bezug auf Objekte steht, darf selber nicht wiederum durch die Dualität von Subjekt und Objekt bestimmt sein. Andernfalls würde sich ein unendlicher Regreß aufdrängen. Es muß vielmehr in einem unmittelbaren (d.h. durch kein Bewusstsein vermittelbaren) Selbstinnensein liegen [Dieses ‚Selbstinnensein' nennt Sartre in *TE*, die absolute Interiorität' (S. 46) – A.K.]. Das Bewußtsein ist, indem es setzendes-bewußtes Bewußtsein vom Objekt ist, dem Sein nach nicht setzendes Bewußtsein von sich selbst" (S. 257).

281 *SN*, S. 21. Hierzu auch Lutz-Müller 1976: „Das heißt, daß jede Bewußtseinsintention, die sich thetisch auf einen Gegenstand bezieht, sich selbst in einer nicht-thetischen Weise gegeben sein muß bzw. mit sich bekannt sein muß, nicht nur damit die Reflexionsiteration vermieden wird, sondern auch damit die Intention auf das Andere ihrer selbst hinweisen und es enthüllen kann" (Lutz-Müller 1976, S. 31).

282 *SN*, S. 22.

zept der Intentionalität Husserls.[283] Gleichzeitig hat dieses Bewusstsein die doppelte Struktur, da es sich seines eigenen Akts der Wahrnehmung des transzendenten Objektes auch bewusst ist: Es ist das Bewusstsein von sich selbst. „Es gibt ein unteilbares, unauflösliches Sein – keineswegs eine Substanz, die ihre Qualitäten als mindere Seinsweisen [*êtres*] trüge, sondern ein Sein, das durch und durch Existenz ist.“[284] Und das ist der Punkt, aus welchem die These folgt, die dem Existentialismus einen starken Impuls gegeben hat. Die These Sartres lautet: *Die Existenz geht der Essenz voraus,* „[...] da das Bewußtsein nicht *möglich* ist, bevor es ist, sein Sein aber die Quelle und die Bedingung jeder Möglichkeit ist, impliziert seine Existenz sein Wesen.“[285]

Wir können jetzt das Fazit aus dieser Beschreibung der Struktur des Bewusstseins ziehen. Die intentionale Struktur des Bewusstseins, dass es auf das *äußere* transzendente Objekt, das in dem Bewusstsein nicht befindlich ist, ausgerichtet ist, zeigt, dass das Bewusstsein *leer* ist. Das Feststellen des Faktums, dass das Wesen des Bewusstseins und seine Existenz dasselbe sind, erlaubt Sartre über das Bewusstsein als ‚absolut‘ zu sprechen.

> Das Bewußtsein hat nichts Substanzielles, es ist eine reine ‚Erscheinung‘, insofern es nur in dem Maß existiert, wie es erscheint. Aber gerade weil es reine Erscheinung ist, weil es eine völlige Leere ist (da die ganze Welt außerhalb seiner ist), wegen dieser Identität von Erscheinung und Existenz an ihm kann es als das Absolute betrachtet werden.[286]

Das absolute und nicht substanzielle Bewusstsein ist auf das Phänomen oder das Nicht-Bewusstsein intentional gerichtet. Inwieweit ist das Sein des Phänomens von dem Sein des Bewusstseins abhängig? Das ist das eigentliche Thema der zweiten Prüfung.

---

283 Sartre schreibt: ”Alles Bewußtsein ist, wie Husserl gezeigt hat, Bewußtsein *von* etwas” (*SN*, S. 19).

284 *SN*, S. 24.

285 Ebd., S. 25.

286 Ebd., S. 27.

II.1.2.2. Der ontologische Beweis

Die erste Prüfung hat gezeigt, dass das Bewusstsein ein eigenes transphänomenales Sein hat. Der Sinn der zweiten Prüfung besteht darin, zu verifizieren, ob es nur eines Seins des Bewusstseins für die Begründung des Seins des Phänomens bedarf.

> Wir sind einem transphänomenalen Sein [dem Sein des Bewusstseins – *A K.*] begegnet, aber ist es wirklich das Sein, auf das das Seinsphänomen verwies, ist es wirklich das Sein des Phänomens? Anders gesagt, genügt das Sein des Bewußtseins, um das Sein der Erscheinung zu begründen?[287]

Um diese Frage beantworten zu können, unternimmt Sartre die Prüfung des *percipi* oder des Wahrgenommenwerdens des Phänomens. Als Ausgangspunkt[288] dient die folgende Voraussetzung: Ist das Sein des Phänomens von dem transphänomenalen Sein des Bewusstseins abhängig, soll es in Bezug auf dieses *passiv* und *relativ* verstanden werden. Mit dem Verweis auf zwei Aspekte widerlegt Sartre die These über das ‚abhängige' Sein des Phänomens: (1) Das passiv Erleidende muss schon existieren, bevor das Handelnde seine Kraft anwenden kann. Und das bedeutet, dass das Phänomen ein Sein, schon bevor es wahrgenommen wird, haben muss. (2) Die Handlung setzt das Leiden von beiden Seiten des Aktes voraus. Wenn man das Leiden von der Seite des Wahrgenommenen akzeptieren kann, ist es nicht der Fall von der Seite des Bewusstseins: Es ist reine Spontaneität, „weil ihm nichts etwas anhaben kann, kann es auf nichts einwirken"[289]. Lassen wir die technischen Aspekte der Argumentation Sartres beiseite[290] und kommen direkt zu der Konsequenz, die er aus dieser zieht. Er stellt einen Misserfolg beim Versuch fest, das transphänomenale Sein des Phänomens durch das transphänomenale Sein des Bewusstseins zu begründen:

---

287 Ebd., S. 28 f.

288 Als Ausgangspunkt für die Prüfung des Phänomens in Richtung auf sein Sein, das vorläufig durch das Bewusstsein enthüllt würde, nimmt Sartre erneut die Berkeleysche Formel *esse est percipi*. Sein Anliegen ist es, die Frage zu beantworten, ob das Sein des Phänomens von dem Bewusstsein de facto abhängig ist.

289 *SN*, S. 31.

290 Hierzu vgl. Hartmann 1963, S. 16 ff.

> Das *esse* des Phänomens kann nicht sein *percipi* sein.[291]

Die folgenden Ausführungen Sartres sind in dem Sinn von Bedeutung, als sie den Unterschied seiner Konzeption der Intentionalität zur Konzeption Husserls verdeutlichen. Sartre bestimmt zwei Strategien für die weitere Untersuchung des Seins des Phänomens, die auf der intentionalen Formel ‚das Bewusstsein sei Bewusstsein von etwas' basieren:

> [...] entweder verstehen wir darunter, daß das Bewußtsein konstitutiv ist für das Sein seines Objekts, oder aber es bedeutet, daß das Bewußtsein in seiner tiefsten Natur Bezug zu einem transzendenten Sein ist.[292]

Im Folgenden stelle ich Sartres Argumentation bezüglich dieser Strategien vor.

a) Das Bewusstsein ist für das Sein des Phänomens nicht konstitutiv. Überwinden des Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen' (Sartres Auseinandersetzung mit Husserl)

Im Voraus ist zu sagen, dass diese erste Strategie für Sartre nicht gerechtfertigt ist. Betrachten wir genauer, warum Sartre diese Konsequenz gezogen hat.

Sartre vermittelt seine Kritik an Husserl mit der Erörterung des Punktes, den er am Anfang von *SN* zu behandeln versprochen hat. Es betrifft die leitende Frage nach dem neuen Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen', durch welche all die anderen Dualismen ersetzt werden können. Dieser Dualismus bestand darin, dass ein Objekt einem Subjekt in verschiedenen unendlichen Variationen vorgegeben ist. Da Sartre der Meinung ist, dass Husserl diesen Idealismus nicht vermieden hat, verwendet er die aus der Husserlschen Phänomenologie übernommenen Wörter ‚*Abschattung*' und ‚*Abwesenheit*'.[293]

Die ‚Abschattung' bedeutet für Husserl die Eigenschaft des Erlebnisses, in welchem das Abgeschattete (das Objekt) in unendlichen Variationen wahrgenommen werden kann.[294] Diese Unendlichkeit der Aspekte eines transzendenten Gegenstandes, ist, ge-

---

291 *SN*, S. 33.
292 Ebd., S. 33.
293 Ebd., S. 34.
294 Hierzu Kap. I.1.2.2.

mäß Sartre, der Grund des neuen Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen'.[295] Husserl selbst thematisiert das Problem der unendlichen Gegebenheit eines Objektes nicht, da es einmal als der transzendente identische Gegenstandspol, ein andermal als das im Horizont der potentiellen immanenten Wahrnehmung nachzufüllende Noema zu verstehen ist.[296] Wichtig ist, dass Husserl, trotz der Unendlichkeit der abgeschatteten Seiten, ein vereinigendes Prinzip für diese sich in dem Horizont der Wahrnehmung eines Objektes befindende Unendlichkeit findet. Dieses Prinzip ist der noematische Sinn.[297] Die Unendlichkeit des abschattenden Erlebnisses eines abgeschatteten Objektes gehört zum phänomenologischen *Horizont* der immanenten Wahrnehmung. Für Husserl reicht nur ein Verweis auf die sinnliche Erfassung des transzendenten Objektes, ein Verweis darauf, dass das Objekt potentiell wahrnehmbar ist. Und genau diesen wichtigen Aspekt der phänomenologischen Theorie Husserls akzeptiert Sartre bei seiner Deutung des Wortes ‚Abschattung' nicht.[298]

Der zweite Begriff, den Sartre für das Charakterisieren der Position Husserls verwendet, ist das Wort ‚Abwesenheit'. Die Seinsweise der aktuell wahrgenommenen Erscheinungen (der abgeschattenen Seiten) eines Objektes charakterisiert Sartre als ‚Anwesenheit'[299]. Aber die anderen nicht aktuellen Erscheinungen, die die unendliche Reihe der Erscheinungen eines Phänomens bilden, sind in Sartres Terminologie abwesend. Dies bedeutet, dass das Bewusstsein den intentionalen Bezug auf die unendliche Reihe des Abwesenden (der letzte Dualismus vom Endlichen und Unendlichen!) haben würde. Er zieht die Konsequenz: „So ist das Sein des Objekts ein reines

---

295 *SN*, S. 12. Vgl. auch *TE*: „Husserl insistiert auf der Tatsache, die Gewißheit des reflexiven Aktes rühre daher, daß man darin das Bewußtsein ohne Facetten, ohne Profile, ganz vollständig (ohne ‚Abschattungen') erfaßt. Das ist evident. Im Gegenteil bietet sich das raumzeitliche Objekt immer über eine Unendlichkeit von Aspekten dar, und es ist im Grunde nur die ideale Einheit dieser Unendlichkeit" (S. 51 f.). Hier ergibt sich klar, dass man in diesem Frühwerk all die Motive der Kritik Sartres an Husserl schon finden kann. Es gibt das transzendente Objekt bei Husserl (das Phänomen bei Sartre), das unendlich in seinen verschiedenen abgeschattenen Seiten dem Bewusstsein vorgegeben ist.

296 Vgl. dazu auch die kurze und präzise Fußnote 8 in Hartmann 1963, S. 7 f., die die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Sartre in Bezug auf den Begriff ‚Abschattung' betrifft.

297 *Ideen I*, S. 200 ff. Hierzu auch Kap. I.1.2.2.

298 *SN*, S. 35.

299 Ebd., S. 34. Diesen Husserlischen Begriff ‚Abwesenheit' verwendet Sartre auch, wenn er die Gegebenheit des Anderen in der Theorie der Intersubjektivität bei Husserl kritisiert. Damit wird der Husserlsche Begriff ‚Appräsentation' gemeint. Hierzu ausführlicher Kap. II.2.1.2.

Nicht-sein. Es definiert sich als ein *Mangel*.“[300] Man kann diesen Gedanken Sartres auch auf solche Weise formulieren: Die abschattenden Erlebnisse, die dem Objekt zukommen, können als die abwesenden ‚Eindrücke'[301] (Nicht-Sein) in Bezug auf die aktuell gegebenen Eindrücke von einem Objekt verstanden werden.[302] Sartre stellt die rhetorische Frage: „Aber wie kann das Nicht-sein die Grundlage des Seins sein?“[303] Das ist als der Hauptvorwurf Sartres gegen Husserl bezüglich des Dualismus ‚vom Endlichen und Unendlichen' zu definieren.

Die Art und Weise, wie Sartre diese zwei Husserlschen Begriffe (‚Abschattung' und ‚Abwesenheit') interpretiert, charakterisiert seine Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Position Husserls in Bezug auf das Konzept ‚Intentionalität'. Husserl betont, dass in seinem Verständnis der intentionalen Struktur des Bewusstseins als Horizont der prinzipielle Unterschied zur Philosophie von Kant[304] und von Descartes[305] liegt. Und Sartre, wie aus seiner Argumentation hervorgeht, lehnt die Potentialität der Wahrnehmung, diesen Baustein der Theorie Husserls, ab! Das alles soll nichts anderes bedeuten als eine Radikalisierung[306] des Begriffs des intentionalen Bewusstseins, das Sartre als absolut leeres und direkt als das Absolute zu verstehen pflegt. Hier ist explizit hervorzuheben, dass Sartres Vorwurf gegen die Husserlsche Theorie des unendlichen Horizontes als der unendlichen Reihe der Erscheinungen, die Sartre mit Hilfe der Termini ‚Abschattung' und ‚Abwesenheit' interpretiert, die seiner Meinung nach den neuen Dualismus vom ‚Endlichen im Unendlichen' begründen, vollkommen auf seinem eigentümlichen Verständnis von Husserl basiert.

---

300 *SN*, S. 34

301 Ein Terminus Sartres in *SN*, S. 34.

302 Hierzu Damast 1994, S. 153.

303 *SN*, S. 35.

304 Das Phänomen ist in der Potentialität prinzipiell erfassbar im Vergleich zum Noumenon Kants. Vgl. mit Fußnote 113 im ersten Teil.

305 Das Ego bei Descartes ist nur als lebendige Gegenwart bei Husserl zu bezeichnen. Descartes fehlt die Berücksichtigung all der potentiellen Momente des Bewusstseinslebens. Vgl. mit Fußnote 110 in dem ersten Teil.

306 Vgl. Lutz-Müller 1976, S. 60 ff.

b) Das Bewusstsein hat in seiner tiefsten Natur den Bezug zu einem transzendenten Sein. Der ontologische Beweis:

> Das Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; das heißt, das Bewußtsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist.[307]

So lautet der ontologische Beweis Sartres, den er bezüglich der zweiten Strategie der Klärung der Verbindung zwischen dem Bewusstsein und dem Phänomen formuliert. In einer prinzipiellen Hinsicht sind wir zu dem Brennpunkt all der Argumentationsvorgänge auf den einführenden Seiten in *SN* gelangt. Betrachten wir jetzt zu welchen Folgen das Erbringen dieses Beweises führt.

Hier ist ein wichtiger Aspekt hervorzuheben: Der ontologische Beweis ist nur auf dem Grund des präreflexiven Cogito möglich.[308] Diese These Sartres kann man mit der Hilfe des Begriffs ‚Intentionalität' klären. Das Bewusstsein ist immer intentional auf etwas, was nicht Bewusstsein ist, gerichtet. Und dieses ‚immer' bedeutet, dass dieser Akt permanent dauert. Nehmen wir die Behauptung Sartres in Kauf, dass auf Grund des präreflexiven Bewusstseins die Reflexion erst möglich ist[309] (das bedeutet, dass die Reflexion nur der sekundäre Akt ist), kann man die Konsequenz ziehen, dass der ontologische Beweis aus dem reflexiven Cogito nicht herzuleiten ist. Mit dem Erbringen des ontologischen Beweises hat Sartre den Hauptzweck seiner Untersuchungen, das Sein des Phänomens zu erreichen, erzielt. Er schreibt: „[D]as Bewußtsein [impliziert] in seinem Sein ein nicht-bewußtes, transphänomenales Sein."[310] An dieser Stelle möchte ich den Unterschied in der Deutung der Intentionalität bei Sartre und bei Husserl explizieren.

---

307 *SN*, S. 35. Als Bemerkung: Lutz-Müller hat in diesem Punkt die Inkonsistenz der Theorie Sartres gesehen: „Es scheint zunächst darin eine unüberbrückbare Inkongruenz verborgen zu sein, nämlich zwischen der im ontologischen Beweis ausgewiesenen Abhängigkeit des Bewußtseins von einem fundierenden Sein, und seiner Selbständigkeit bzw. sogar Absolutheit als präreflexives Bewusstsein, welches gerade die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts ausmacht" (Lutz-Müller 1976, S. 69).

308 *SN*, S. 33.

309 Ebd., S. 22.

310 Ebd., S. 36.

Das Bewusstsein ist in der Konzeption von Sartre absolut und leer.[311] Das ist in dem Sinn zu verstehen, dass Sartre, wie wir gesehen haben, die Lehre Husserls über den noematischen Sinn und Horizont der intentionalen Wahrnehmung ablehnt. In seiner Theorie kann das Phänomen dem Bewusstsein als der noematische Sinn mit all seinen hyletischen Momenten nicht vorgegeben sein, sonst würde das Bewusstsein seine ‚Durchsichtigkeit' verlieren.[312] Und das bedeutet, dass eine der wichtigsten Thesen Husserls, (dass „[z]wischen Bewusstsein und Realität ein wahrer Abgrund des Sinnes [gähnt])"[313], von Sartre nicht akzeptiert wird. Der Sinn Husserls als das Innere des Bewusstseins als der ‚Vermittler' zwischen dem Bewusstseinsleben und der Realität kommt Sartres Theorie nicht zu. In der Theorie Sartres geht es dem Bewusstsein *um* das Sein des Phänomens. Dieses Sein ist nicht durch den Sinn vermittelt. Auf Grund des oben Gesagten ist es klar, dass die ‚immanente Transzendenz' Husserls, auf welcher die objektive Welt auf den nächsten Schritten der Intersubjektivitätskonstitution in *CM* erwächst[314], in der Theorie des absolut leeren Bewusstseins bei Sartre unmöglich ist.

> [D]ie Transzendenz [ist] konstitutive Struktur des Bewußtseins [...][315]

So lautet der erste Teil des ontologischen Beweises. Daraus ergibt sich klar, dass die Transzendenz in Sartres Theorie des Bewusstseins unentbehrlich für die Existenz des Bewusstseins ist. Das Bewusstsein, seiner Natur nach, impliziert (nicht konstituiert![316]) ständig, auf Grund seiner Intentionalität als *Bewusstsein von etwas*, die Existenz des Transzendenten. „Die absolute Subjektivität läßt sich nur gegenüber einem Offenbarten konstituieren, die Immanenz läßt sich nur im Erfassen eines Transzendenten definieren."[317] Und das ist auch nicht der Fall in der Phänomenologie Husserls, da das Bewusstsein in seiner Konzeption absolut in dem Sinn ist, dass es von dem Sein der Transzendenz unabhängig ist. In *Ideen I* fällt Husserl die These, dass es „[...]nicht gesagt [ist], dass es überhaupt eine Welt, irgendein Ding geben muss"[318].

---

311 Ebd., S. 27.
312 Ebd., S. 31.
313 *Ideen I*, S. 105. Hierzu auch Špet 1914, S. 184 ff.
314 Hierzu Kap. I.1.1. und I.2.3.2.
315 *SN*, S. 35.
316 Ebd., S. 36 f.
317 Ebd., S. 36.
318 *Ideen I*, S. 103.

Husserl erklärt dies dadurch, dass die Existenz der objektiven Welt korrelativ im Bewusstseinsleben durch die Erfahrungsmannigfaltigkeit präsent ist. Der Vermittler zwischen dem Transzendentalen und dem Transzendenten sind in diesem Fall die Erfahrungszusammenhänge. Es ist erdenklich, dass diese Beziehungen plötzlich widersprüchlich sein oder sogar ganz vernichtet werden können. In diesem Fall kann es keine Welt mehr geben.[319]

Fazit dieser zwei Punkte: Das absolute Bewusstsein bei Husserl und bei Sartre ist nicht als dasselbe zu verstehen. Bei Husserl hat das absolute Bewusstsein den Charakter der Apodiktizität in dem Sinn, als das Bewusstsein nur die einzige Instanz ist, die nach dem Vollziehen der phänomenologischen Reduktion übrig bleibt.[320] Es ist, wie wir eben gesehen haben, von der Transzendenz der Welt unabhängig. Diesem Bewusstsein kommen die noematischen Sinne zu. Das Bewusstsein bei Sartre dagegen ist als die völlige Leere und nicht substanziell[321] zu bestimmen.

Aber kehren wir zu der Argumentation Sartres zurück. Er verdeutlicht die erste Formulierung des Beweises, indem er folgendes sagt:

> [...] das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderssein als es selbst impliziert.[322]

Dieses ‚Anderssein' nennt Sartre ‚An-sich', das für das Bewusstsein ist und welches das Bewusstsein ‚impliziert'. Dieses An-sich ist das Sein des Phänomens[323] im eigentlichen Sinn.

Und es ist von großer Tragweite für Sartre, dass er diese zwei Seinstypen ‚Für-sich' und ‚An-sich' abgrenzt[324]: Einerseits ist das Sein des Phänomens in keinem Fall auf das Sein des Bewusstseins einwirkend; und anderseits ist das Bewusstsein für das Sein des Phänomens nicht konstitutiv. Sie sind nur auf Grund der intentionalen Be-

---

319 Ebd., S. 103. Hierzu Kap. I.1.2.2.
320 Ebd., *§33* und *§49*. Auch Kap. I.1.1.
321 *SN*, S. 27.
322 Ebd., S. 37.
323 *SN*, S. 39.

ziehung miteinander verbunden.[325] Ich erwähne nur kurz drei bei Sartre gegebene Charakteristika des An-sich-Seins: (1) Es gibt kein Innen und kein Außen im An-sich-Sein, da das Sein massiv ist. Es gibt nichts Mögliches an ihm. *Das Sein ist.* (2) Das Sein bildet keinen Bezug auf sich selbst. Es kann auf sich selbst nicht hinweisen. *Es ist an sich.* (3) Das Sein kann nicht durchschaut werden, da es von sich selbst erfüllt ist. *Es ist, was es ist.*

II.1.3. Die Bewusstseinstheorie Sartres in ihrem Verhältnis zur Bewusstseinstheorie Husserls

In diesem Kapitel versuche ich, die Hauptthesen der Theorie des Bewusstseins bei Sartre mit den Hauptthesen der Phänomenologie Husserls[326] zu vergleichen.

(1) Das Bewusstsein ist in der ontologischen Phänomenologie Sartres absolut. Aber seine Absolutheit ist in einem anderen Sinn als bei Husserl zu verstehen. Es hat nichts Substanzielles an sich. Wie Husserl basiert Sartre seine Theorie auf der Grundlage des *cogito*. Aber das Cogito bei Sartre ist nur ein Seinsmodus neben dem zweiten, dem des Phänomens. Außerdem ist das Für-sich dadurch charakteristisiert, dass es in seinem Sein das andere Sein (das Sein des Phänomens oder das An-sich) impliziert, das nicht es selbst ist. Und das bedeutet, dass keine Rede von der ‚Nichtgabe' der Welt in dem Sinn Husserls bei Sartre sein kann, da die Welt als Sonderfall des An-sich auch ein Seinsmodus ist.

(2) Das Bewusstsein ist intentional. Die Intentionalität ist die Hauptbedingung für den ‚ontologischen Beweis'. Die Verwendung des Begriffs ‚Horizont' bei Husserl ist für

---

324 "Die vorangegangenen Überlegungen haben es insbesondere ermöglicht, zwei absolut voneinander getrennte Seinsbereiche zu unterscheiden: das Sein des *präreflexiven Cogito* und das Sein des Phänomens" (*SN*, S. 39).

325 Für Gerhard Seel ist Sartres Versuch, die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem Phänomen zu beschreiben, eine dialektische Lösung des Problems. „Sartre muß zweierlei zeigen können: 1. Wie kann das Phänomen vom Bewußtsein Geleistetes sein und zugleich Grund des Seins des Bewußtseins? 2. Wie kann das Bewußtsein zugleich absolut und doch relativ sein, was sich auch so formulieren läßt: wie kann das Bewußtsein absoluter Grund und zugleich ein Nichts sein?" (Seel, 1971, S. 21).

326 Hierzu Kap. I. 1.3.

Sartre nicht gerechtfertigt, da Sartre die ‚Abschattungen' des transzendenten Objektes oder seine noch nicht wahrgenommenen Seiten als ‚Nicht-Sein' deutet.

(3) Die wichtigste Voraussetzung von Sartres Theorie besteht darin, dass der ontologische Beweis auf der Grundlage des präreflexiven Bewusstseins entwickelt werden kann. Die Reflexion ist nur ein sehr sekundärer Akt. Für Husserl dagegen sind das Ich und die Reflexion eng verbunden. Und wenn Sartre das *cogito* für den Ausgangspunkt seiner Philosophie auswählt, meint er damit vorerst das präreflexive Bewusstsein ohne das Ich.[327]

(4) Das absolute, nicht substanzielle Bewusstsein Sartres ist leer. Das hat zur Folge, dass der noematische Sinn Husserls, der als ‚Vermittler' zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten dient und für die Lösung des erkenntnistheoretischen Problems der Subjekt-Objekt Beziehung grundlegend ist, im Bewusstsein, wie es Sartre deutet, nicht vorfindbar sein kann. Das Phänomen Husserls, das das Eigene des reinen Bewusstseins ist, ist in der phänomenologischen Ontologie Sartres nach außen in die Transzendenz verschoben. Sartre bestimmt das An-sich (das Phänomen) als Sein, dass dem Für-sich ontologisch gleichrangig ist. Ich ziehe daraus die Konsequenz, dass die ‚immanente Transzendenz' oder die primordiale Welt in *CM*, die man als die Gesamtheit der der transzendenten Welt korrelativen noematischen Momente verstehen kann und welche sich als die problematische Stufe in der Intersubjektivitätskonstitution bei Husserl zeigt[328], in der phänomenologischen Ontologie Sartres keinen Platz haben kann. Kurz: *Sartre hat die Schwäche in der Argumentation Husserls über die Intersubjektivitätskonstitution bezüglich der Primordialität als immanente Transzendenz in CM intuitiv und nicht explizit bei dem Erbringen des ontologischen Beweises aufgehoben*. Die primordiale Welt Husserls als Unterstufe der Konstitution der objektiven Welt hat in der phänomenologischen Ontologie Sartres keinen Sinn.

Hier ist besonders auf den vierten Punkt hinzuweisen, der das Problem der Intersubjektivität betrifft: Der vierte Punkt ist in diesem Sinn für meine Untersuchungen von

---

327 Zum Thema des ‚Ich' bei Sartre siehe Kap. II.2.4.1.1.

328 Hierzu Kap. I.2.3.2.

großer Tragweite. Hier ist gezeigt, wie der Unterschied in den Phänomenologien bei Husserl und bei Sartre auch den Unterschied in dem Zugang zur Intersubjektivität explizieren.

Am Ende des in die ontologische Phänomenologie Sartres einführenden Kapitels ergibt sich: Zwei Seinstypen, das Für-sich und das An-sich, koexistieren unmittelbar in dem intentionalen Bezug auf ein Sein. Genau diese Koexistenz der zwei Seinstypen charakterisiert das Besondere der phänomenologischen Ontologie Sartres. Nachdem er das idealistische Postulat *esse est percipi* durch mehrere Prüfungen widerlegt hat, demonstriert er das Ergebnis der Anwendung seiner ontologischen Methode. Für uns ist es in dem Sinn von Interesse, als Sartre die Intersubjektivitätsproblematik auch auf der ontologischen Ebene (Feststellen der Existenz des Anderen statt des Anerkennens) zu lösen pflegt. Wie wir noch sehen werden, behält Sartre für den intersubjektiven Bezug zwischen zwei Für-sich[329] die Modelle des ontologischen Beweises zwischen Für-sich und An-sich bei.[330]

Zu zeigen, wie die bei Sartre ausgearbeitete ontologische Methode für den Fall der intersubjektiven Beziehung zwischen zwei Für-sich funktioniert, ist die Aufgabe des nächsten Kapitels.

---

329 Auf der ersten Stufe das Gewinnen der Selbstheit (Kap. II.2.4.2.1.) bei der Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation (Kap. II.2.4.2.2.).

330 „Sartre beginnt, so sieht es aus, mit einer Analyse des ‚An-sich-seins', um erst von dorther den Absprung zum ‚Für-sich-sein' zu gewinnen. Diese universalste Unterscheidung ist gleichsam das Gerüst, in das Sartre seine Theorie vom ‚Für-Andere-sein' einhängt" (Theunissen 1981, S. 193 f.).

II.2. Unter dem Blick des Anderen

Nach der Einführung in die phänomenologische Ontologie Sartres kann man seine philosophische Position so formulieren: Es gibt ein Sein, das so ist, wie es erscheint[331], dem zwei zwar heterogene, aber dependente[332] Seinsmodi, das Für-sich (das Sein des Bewusstseins) und das An-sich (das Sein des Phänomens), zukommen. Hierbei impliziert das Erste das Sein des Zweiten auf Grund seiner Eigenschaft, intentional zu sein. Damit ist das erste Thema über die Subjekt-Objekt Relation, über die ich am Anfang des Teils über Sartre gesprochen habe, erörtert.

In diesem Kapitel werde ich mich ausschließlich mit dem zweiten am Anfang des Teils über Sartre erwähnten Thema nach dem intersubjektiven Bezug von zwei Für-sich beschäftigen. Dieser Bezug hat in der Philosophie Sartres den Charakter der ontologischen Apodiktizität in dem cartesischen Cogito. Diesen Hauptgedanken bezüglich der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems hat Sartre in seinem Vortrag *SS* in folgender These ausgedruckt:

> Wenn die Existenz des anderen kein reiner Mythos ist, gibt es, was sie betrifft, etwas wie ein cogito. Im tiefsten Innern meiner selbst muß ich Gründe finden, an den anderen zu glauben, aber an den anderen selbst als einen, der nicht ich ist. Eine Beschreibung des präreflexiven Bewußtseins wird keinen Objekt-Anderen enthüllen, denn der "Objekt" sagt, sagt wahrscheinlich.[333]

Welche Rolle spielt die Intersubjektivitätsproblematik in dem Gesamtkontext von *SN*? Auf welche Weise hat Sartre das Problem der Intersubjektivität ontologisch ausgearbeitet? Und inwieweit ist es ihm gelungen? - Das sind die allgemeinen Fragen, die in den folgenden Kapiteln diskutiert werden müssen.

---

331 Über die eliatischen Motive im Denken Sartres siehe Gadamer 1988, S. 44 f.

332 Vgl. Waldenfels 1983, S. 82.

333 *SS*, S. 270.

II.2.1. Die Bedeutung und die Hauptzüge der Theorie der Intersubjektivität Sartres im Kontext seiner phänomenologischen Ontologie

Die Frage nach der Einordnung des Intersubjektivitätsproblems in den Gesamtkontext von *SN* kann man mit der Klärung von zwei Bedeutungen der Existenz des Anderen für mein Sein beantworten. Die erste bezeichne ich als die *existenzielle Bedeutung,* die zweite als die *funktionelle Bedeutung*.

Der Hauptsinn der *existenziellen Bedeutung* besteht darin, dass ich durch den Anderen *alle* Strukturen meines Seins erfassen kann.[334] Wir haben gesehen, dass es sich um den Unterschied zwischen dem Für-sich und dem An-sich handelte, als Sartre die Analyse auf der rein theoretischen Ebene in *SN* durchgeführt hat. Er bringt einen neuen Begriff ein, der den intersubjektiven ontologischen Bezug zu dem Anderen bezeichnet, sobald die Rede vom *konkreten,* menschlichen, den Körper habenden Sein ist. Es handelt sich um den neuen Seinsmodus ‚Für-Andere-sein':

> Die Natur *meines* Körpers weist mich also auf die Existenz Anderer hin und auf mein Für-Andere-sein. Mit ihm entdecke ich für die menschliche-Realität einen anderen Existenzmodus, der ebenso fundamental wie das Für-sich-sein ist und den ich das Für-Andere-sein nenne.[335]

Dieser neue, auf die Intersubjektivitätsproblematik bezogene Begriff ‚Für-Andere-Sein' hat den Status der Verweisung auf die unentbehrliche Faktizität des Anderen. Mit dem Anderen erfahre ich die andere Seite meiner Existenz, die mir in meinem Für-sich-Sein nicht erkennbar ist. Und zwar handelt es sich um mein konkretes Sein als Körper (allgemein gesprochen als Objekt), der dem Anderen zugewendet ist.[336]

Die *funktionelle Bedeutung* folgt aus dem Kontext der Ausführungen Sartres in *SN* über das Nichts als Hauptthema seiner Arbeit. Diese Bedeutung kann man aus der Eigenschaft des Für-sich, das zu sein, was es nicht ist',[337] klären. Sartre deutet diese Eigenschaft durch das Faktum der Spaltung des Subjekts, das für sich und nicht wie

---

334 *SN*, S. 407, auch *EH*, S. 166. Vgl. auch Ströker/Jansen 1989: „Die Bestimmtheit durch den Anderen ist ein ursprüngliches faktisch-ontisches Moment des Für-sich" (S. 271).

335 *SN*, S. 400.

336 Hierzu auch Zahavi 1996, S. 117.

337 *SS*, S. 295.

es selbst ist.[338] Das Subjekt bewahrt immer einen Abstand in Bezug auf sich selbst.[339] Diese Spaltung oder dieser Riss durch den Abstand ist ein Zeichen dessen, dass das Bewusstsein in einem ständigen Spiel mit sich selbst und Mangel an Sein ist. Es versucht diesen Mangel zu beheben, indem es zu dem Sein strebt, was es nicht ist. Da es nicht An-sich ist, strebt es danach, das An-sich zu sein. Aber das wäre der ideale Fall der externen Negation, der nie erreicht werden kann.[340] Damit entstehen drei ‚Ekstasen' des Für-sich, die Sartre in der Folge der entstehenden Spaltung mit sich selbst einordnet. Die erste oder die zeitliche Ek-stase ist der erste Riss im Sein des Bewusstseins.[341] In diesem Riss löst sich das Bewusstsein von dem, was es ist.[342] In der Vergangenheit muss es nicht sein, was es ist, in der Zukunft das sein, was es nicht ist, und in der Gegenwart das sein, was es nicht ist, und nicht sein, was ist.[343] Die zweite reflexive Spaltung ist die Fortsetzung der ersten und das ‚Losreißen' von eben diesem ersten, da das Bewusstsein schon in der Reflexion versucht, sich selbst zu objektivieren und für sich selbst ein An-sich zu werden. Die Reflexion ist ein mittleres Stadium zwischen dem präreflexiven Lösreißen und dem letzten Für-Andere-Sein, das die weiter getriebene reflexive Spaltung ist.[344] In dem Fall des Für-Andere-Sein haben wir es mit der zu der Grenze weitergetriebenen dritten intersubjektiven Spaltung zu tun: „Im Fall der dritten Ek-stase haben wir so etwas wie eine weiter getriebene reflexive Spaltung vor uns."[345]

Kurz: Sobald ich auf der Ebene meines präreflexiven Bewusstseins bin, gibt es das ‚Bewusstsein von etwas', und man darf nicht sagen, dass ‚*ich* das Bewusstsein von etwas habe'[346]. Sobald der Andere mich wahrnimmt, bekomme ich meine Außenseite als dieses körperliche Objekt-Ich. Jetzt kann ich mich personifizieren und sagen, dass

---

338 Ebd., S. 295. In diesem Vortrag verwendet Sartre die Begriffe 'Subjekt' und 'Für-sich' als Synonyme. Über den Begriff 'Für-sich' als Subjekt in der phänomenologischen Ontologie Sartres siehe Hartmann 1966, S. 16.

339 *SS*, S. 269, 296.

340 *SN*, S. 532.

341 Ebd., S. 216 ff., 531.

342 Das präreflexive Bewusstsein wird bei Sartre als 'Bewusstseins (von) sich selbst' beschrieben. Die erste Spaltung ist in diesem eingeklammerten Wort 'von' inbegriffen, da das präreflexive Cogito in Sartres Theorie gleichzeitig eine Einheit mit sich selbst ist.

343 Vgl. Waldenfels 1983, S. 85.

344 *SS*, 293, *SN*, 295 f., 533. Vgl. Auch Waldenfels 1983, S. 85 f.

345 *SN*, S. 533.

es mein Bewusstsein von etwas ist. Sartre nennt diese Außenseite das transzendente Objekt-Ich, das das Objekt für den Anderen ist. Es ist dieses Für-Andere-Sein.[347] Das ist die existenzielle Bedeutung der Intersubjektivität für meine Existenz. Die funktionelle Bedeutung besteht darin, dass die negative Spaltung, die in dem Für-sich verankert ist, bis zur möglichen Grenze, sein ‚Außen' zu sein[348], getrieben ist.

So sind kurz die Bedeutungen der Theorie der Intersubjektivität in dem Kontext von *SN* skizziert. Jetzt kläre ich im Umriss, wie Sartre das Intersubjektivitätsproblem in seiner phänomenologischen Ontologie zu lösen beabsichtigt. Seine methodische Hauptthese, die Sartre von dem erkenntnistheoretischen Ansatz absondert, lautet:

> Man begegnet dem Andern, man konstituiert ihn nicht.[349]

Hier bedeutet die Begegnung mit dem Anderen, dass ich mich mit Hilfe der Existenz des Anderen als Subjekt über die apodiktische Gewissheit meines Cogito vergewissere. Die Konstitution des Anderen würde dagegen heißen, dass ich den Anderen erkenne, indem ich ihn als Objekt in der Welt bezeichne. Diese Erkenntnis als Lösung der Intersubjektivität will Sartre vermeiden, da der Andere in diesem Fall Objekt und als Folge seine Existenz nur wahrscheinlich und nicht apodiktisch ist. So ist die Theorie der Intersubjektivität Sartres als die Theorie der ‚Begegnung des Anderen' zu bezeichnen.[350]

Die allgemeine Pointe Sartres bei der Lösung des Intersubjektivitätsproblems besteht in dem Versuch, zwei ‚gefährliche' Fragen zu beantworten. Diese sind: (1) die Frage nach der Existenz des Anderen; und (2) die Frage nach dem Seinsbezug zu dem Anderen.[351] Das Diskutieren der ersten Frage betrifft in erster Linie die Seinsweise des Anderen, so wie dieser ‚mir' erscheint. Im Großen und Ganzen gibt es zwei Alternativen: Entweder ist der Andere Objekt, oder er ist Subjekt.[352] Der im strengen Sinn der Inter-*subjektivität* verstandene Andere ist Subjekt. Aber der Andere ist außerdem als

---

346 Vgl. auch *TE*, S. 54.
347 Vgl. Hartmann 1966, S. 29.
348 *SN*, S. 321.
349 Ebd., S. 452.
350 Vgl. Hartman 1963, S. 99 ff.
351 *SN*, S. 407.
352 Hierzu auch Hrtmann 1963, S. 101, Zahavi 1996, S. 115 f.

konkreter Körper in dieser räumlichen Welt befindlich. In diesem Fall ist er als Objekt zu bezeichnen. Das Anliegen Sartres besteht darin zu zeigen, wie man die Deutung des Anderen als Subjekt trotz seiner Objektheit in dieser faktischen Welt gewinnen kann. Man kann die oben erwähnte These so ausführlicher darstellen: *Ich begegne den Subjekt-Anderen in dem Inneren meines Cogito.*[353] *Durch die Erkenntnis kann ich dagegen nur das Objekt-Andere konstituieren*.

Die zweite Frage nach dem Seinsbezug impliziert die Erörterung der Tatsache, auf welche Weise der Andere in dem Inneren meines Cogito mir gegeben ist. Das ist für Sartre ein ontologisches Problem.[354] Da für Sartre der grundlegende Seinsmodus das Für-sich ist, war sein Zweck, einen ontologischen Bezug zwischen zwei Für-sich zu rechtfertigen.

In der Theorie der Intersubjektivität Sartres kann man zwei phänomenologische Alternativen der Begegnung des Anderen unterscheiden. Diese sind für Sartre: *Scham* und *Blick*. Hier ist es wichtig einzusehen, dass Sartre mit der Analyse dieser Phänomene den wesentlichen Unterschied zwischen zwei Bewusstseinsstrukturen, dem präreflexiven und dem reflexiven, beibehält. Das erste Phänomen *Scham* ist auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins befindlich. Das zweite Phänomen *Blick* ist, wie wir sehen werden[355], mit der reflexiven Struktur des Bewusstseins verbunden. Von der Gesamtkonzeption von *SN* ausgehend, wäre es konsequent vorauszusetzen, dass die Scham als Phänomen auf dem präreflexiven Cogito einen bestimmten Vorrang für die Deutung der Intersubjektivität hat. Dennoch ist dies nicht der Fall, was auf die Zweideutigkeit in der Lösung des Problems der Intersubjektivität hinweist. Im Folgenden versuche ich diese Diskrepanz in dem Vorhaben Sartres bzw. den Bezug zwischen diesen zwei Phänomenen zu klären.[356]

---

353 „Der Bezug auf die anderen kommt aus dem *Innen*“ (Danto 1987, S. 113).

354 Vgl. Danto 1987: „[...] das Problem [sei] in Wirklichkeit ein ontologisches Problem: daß man also nicht als ein seiner selbst bewußtes Bewußtsein existieren könnte, ohne daß man auch für andere existierte“ (S. 119).

355 Kap. II.2.4.1.2.

356 Hierzu Kap. II.2.4.1.2.

Aber betrachten wir vorerst die Struktur des Phänomens *Scham*. Sartre weist auf zwei wichtige Voraussetzungen des Schamgefühls hin. Erstens, wie gesagt, ist das Schamgefühl ein Phänomen des präreflexiven Bewusstseins, da es sich auf der Ebene des nicht-setzenden Bewusstseins von sich selbst befindet. Zweitens hat es eine intentionale Struktur, da ich mich dessen, was ich bin, schäme.[357] Anderseits muss es etwas geben, vor dem ich mich schäme. Der Andere ist diejenige Instanz, *vor* welcher *ich mich über mich schäme*. Das Besondere, was die Beschreibung der präreflexiven intentionalen Struktur *Scham* mit sich bringt, ist das Faktum, dass Sartre damit die unentbehrliche Existenz des Anderen zu zeigen versucht hat. Und hier kann man einen großen Unterschied zwischen der Methode der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems zwischen Husserl und Sartre ersehen. Wenn für Husserl, wie wir gesehen haben, das Problem der Intersubjektivität ein Problem der Konstitution ist: ‚Ich konstituiere das *alter ego* innerhalb meiner primordialen Sphäre Schritt für Schritt, erst als Körper, dann als Leib usw.', hat Sartre das Problem gekippt, indem er mit einem Male auf das präreflexive Phänomen *Scham* hingewiesen hat, in welchem die Existenz des Anderen ein implikatives, nicht reduzierbares Faktum meines Seins ist. Dieser Punkt ist ein guter Anlass für Sartre, die Reduktionstheorie Husserls zu kritisieren. In dem Schamphänomen ist die intentionale Struktur ‚ich schäme mich *über* mich', in der ich selbst mein intentionales Objekt bin, aufbewahrt. Es ist bemerkenswert, dass derjenige, vor *dem* ich mich über mich schäme, außer Reichweite meiner Intentionalität und der unmittelbare, gleichzeitig *anwesende* Grund meines neuen Seinstyps Für-Andere ist. Und dieses Sein kann nicht reduziert werden, sonst verliert die Scham ihren eigentlichen Sinn, der nur in Bezug auf die Präsenz des Anderen, der in keinem Fall ein Objekt der Scham ist, realisiert werden kann. Sartre schreibt dazu folgendes:

---

357 *SN*, S. 405.

> Aber der Andere ist nicht *das Objekt* der Scham: meine Handlung oder meine Situation in der Welt sind ihre Objekte. Sie allein können allenfalls ‚reduziert' werden. [...] Die Scham ist Enthüllung des Anderen, aber nicht so, wie ein Bewußtsein ein Objekt enthüllt, sondern so, wie ein Moment des Bewußtseins lateral ein anderes Moment als seine Motivation impliziert.[358]

Hier ist wichtig, folgendes festzustellen: Sartre braucht die Beschreibung der Schamsituation in der methodischen Hinsicht als einen Ausgangspunkt, um die genaue Analyse der Existenz des Anderen bzw. des Seinsbezugs zu ihm durchzuführen.

Die Existenz des Anderen ist in diesem Sinn schon vorausgesetzt: Der Andere hat die Präsumption an Existenz. In dem Schamgefühl ist die Existenz des Anderen schon impliziert. Es ist dadurch gekennzeichnet, dass es einen *unmittelbaren* Bezug zu dem Sein, das nicht meines, sondern das des Anderen ist, zeigt. Da sowohl keine Rede vom Ich auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins als auch von einem konkreten Anderen ist (die Scham kann ohne die *faktische* Präsenz des Anderen erlebt werden), zeigt das Phänomen den *indirekten unmittelbaren* Bezug zur Existenz des Anderen. Er ist in dem Sinn unmittelbar, als das Schamgefühl so etwas ist wie unmittelbares[359] Erschauern, wenn ich entdecke, dass es bei meinem ungeschickten Benehmen jemanden gab. Er ist indirekt, da die konkrete Anwesenheit des Anderen noch nicht explizierbar ist: Es war nur *jemand* dabei. So kann man sagen, dass der Andere sich auf der grundlegenden präreflexiven Ebene des Cogito zeigt. Fazit: Es gibt einen Anderen als *jemanden*.[360] Jetzt ist die Frage nach dem Seinsstatus des Anderen (Subjekt oder Objekt) zu beantworten. In diesem Fall steht das zweite Phänomen *Blick,* der den *direkten unmittelbaren* Bezug ermöglichen kann, in Frage. Und Sartre nennt die zweite Situation Alltäglichkeit, in welcher es möglich ist. Das ist die Situation des ‚Erblickt-Werdens'. Allgemein gesprochen, bedeutet es, dass wir es mit zwei Phäno-

---

358 Ebd., S. 490.

359 „[...] die Scham ist ein unmittelbares Erschauen, das mich von Kopf bis Fuß durchläuft, ohne jede diskursive Vorbereitung" (*SN*, S. 406 f.).

360 Vgl. Danto 1987: „Man schämt sich *vor* jemandem, weil man etwas ist oder etwas getan hat – vor Gott, vor den Eltern, vor jemandem, dessen moralische Ansichten man achtet und dessen gute Meinung einem etwas bedeutet. Natürlich kann es auch keine solche Person geben. [...] Dennoch, sich schämen heißt, man ist dem Glauben verhaftet, daß man nicht alleine ist, heißt, daß die Existenz der anderen als eine Struktur in das Bewusstsein, das man hat eingebaut ist" (S. 113).

menen der Alltäglichkeit zu tun haben, durch welche uns der Andere sich *unmittelbar*, anders gesagt ontologisch, kundgibt[361]: Einmal kommt ein Anderer in dem Schamgefühl indirekt zum Vorschein, ein andermal vergewissern wir uns unter seinem Blick über seine direkte Präsenz. Wir haben es mit zwei Phänomenen zu tun, die miteinander so eng verflochten sind, dass die Funktionalität eines jeden von ihnen in der Blicktheorie Sartres schwierig abzusondern ist. Und diese Charakteristiken im Sinne des ‚indirekten' und ‚direkten' Bezugs zu dem Anderen sind hier als die vorläufigen zu betrachten. Im Folgenden versuche ich auf die Frage nach dem Zusammenhang dieser zwei verschiedenen Modi, in welchen der Andere sich kundgibt, noch einmal einzugehen.

Nach der Darstellung der Hauptzüge und der Hauptbegriffe der Blicktheorie Sartres benenne ich mein Vorhaben für die Klärung des Intersubjektivitätsproblems in dem zweiten Teil der Abhandlung: Die Frage nach der Existenz des Anderen kann unter Berücksichtigung des Faktums verstanden werden, dass der Andere gleichzeitig Subjekt und Objekt ist. Wobei der Andere in der ‚richtigen' ontologischen Intersubjektivitätsbeziehung als Subjekt zu verstehen ist. Wie Sartre zu dem Begriff ‚Subjekt-Andere' gelangt, erläutere ich in dem Kapitel *II.2.3. Die Frage nach der Existenz des Anderen*. In dem Kapitel *II.2.4. Die Frage nach dem Seinsbezug zu dem Anderen* diskutiere ich die These Sartres über den Seinsbezug zwischen ‚mir' und dem Anderen. Dabei muss gezeigt werden, welches Cogito, präreflexives (Scham) oder reflexives (Blick), in einem echten Sinn intersubjektiv ist. Abschließend erfolgt eine Zusammenfassung der Schwerpunkte der Theorie Sartres in dem Kapitel *II.3. Zwischenbilanz*.

Aber bevor ich zu der Analyse der Argumentation Sartres übergehe, die er bei der Antwort auf diese zwei Fragen durchführt, ist es erforderlich, in dem nächsten Kapitel seine Kritik an anderen Konzeptionen der Intersubjektivität darzustellen.

---

361 Vgl. hierzu Hartmann 1963: „Eine nähere phänomenologische Interpretation der Sartreschen Theorie des Anderen hätte die direkte Begegnung – den Blick – deutlicher zu sondern von implikativen Phänomenen wie Scham usw., die eine ‚indirekte' Begegnung des Anderen darstellen" (S. 102).

II.2.2. Kritik Sartres an anderen Konzeptionen der Intersubjektivität

Bevor Sartre seine eigene Konzeption der Intersubjektivität ausarbeitet, beginnt er mit der Analyse der Konzeptionen von Realismus bzw. Idealismus einerseits und Husserl, Hegel und Heidegger anderseits. Diese Kritik[362], die er in Bezug auf die genannten Konzeptionen übt, ist das eigentliche Anliegen Sartres. Mit dem Verweis auf die Schwierigkeiten, die in den anderen Intersubjektivitätstheorien verankert sind, versucht Sartre, vier wichtige Bedingungen der Konzeption der Intersubjektivität auszuarbeiten.[363] Ich bestimme die Aufgabe dieses Kapitels, im Umriss zu zeigen, wie Sartre aus der Kritik an diesen Konzeptionen seine eigene Position heraus kristallisiert bzw. welche Konsequenzen er zieht. Da das Thema meiner Abhandlung ‚Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre' ist, möchte ich die Kritik Sartres an Husserl, aus welcher sein Verständnis der Theorie der Intersubjektivität Husserls klarvorgeht, vertieft analysieren.

Die Kritik Sartres an anderen Konzeptionen der Intersubjektivität kann man in zwei Gruppen einteilen. Erstens erhebt er Vorwürfe gegen Idealismus und Realismus, zweitens gegen Husserl, Hegel und Heidegger. Den Vorwurf gegen die erste Gruppe kann man kurz so formulieren: *Sowohl Realist als auch Idealist gewinnen den Begriff des Anderen in einer externen Negation, die einen Raum zwischen den Bewusstseinen impliziert.*[364] *Das andere Für-sich ist in dem Fall der externen Negation durch diesen Zwischenraum vermittelt.* Was die Intersubjektivitätskonzeptionen bei Husserl, Hegel und Heidegger angeht, ist der Gedanke Sartres so auszudrücken: *Husserl, Hegel und Heidegger haben das Sein des Anderen in einer internen Negation zu beweisen versucht, wohl aber haben sie das Problem der Intersubjektivität durch die Erkenntnis*[365] *und nicht ontologisch zu realisieren versucht.*

---

362 Zur Kritik Sartres an den oben aufgezählten Konzeptionen vgl. auch Schütz 1948, S. 181 ff.; Kampits 1975, S. 47 ff.; Michelini 1981, S. 95 ff.; Theunissen 1981, S. 189 ff.

363 *SN*, S. 453 ff.

364 Ebd., S. 420 ff.

365 Ebd., S. 424.

II.2.2.1. Realismus und Idealismus

Der Realist hält die Existenz der Welt und in ihr die meines Körpers und die des Körpers des Anderen für unbestreitbar. Mein Bewusstsein und das des Anderen, beide hinter diesen Körpern verborgen, sind durch die räumliche Distanz getrennt. Solch eine Verbindung zwischen mir und dem Anderen nennt Sartre den ‚Exterioritätsbezug' oder die ‚Beziehung reiner indifferenten Exteriorität'[366]. Auf Grund dieser Distanzierung ist das unmittelbare Erfassen des Bewusstseinslebens des Anderen unmöglich. Als Beweisführung, die der Realist für die Feststellung benutzt, dass hinter dem anderen Körper auch ein anderes Bewusstsein verborgen ist, dient der Analogieschluss: Hinter dem Körper des Anderen ist so eine Seele verborgen, wie meine Seele in meinem Körper ist. Diese Methode nennt Sartre ‚hypothetisch' und sagt, dass für den Realisten „die Existenz des Anderen gewiss und die Erkenntnis, die wir von ihm haben, wahrscheinlich [ist]"[367]. Diesen Analogieschluss des Realisten vergleicht Sartre mit der Berkeleyschen These *esse est percipi* und konstatiert, dass in diesem Fall die Erkenntnis noch Maßstab für das Beweisen der Existenz des anderen Bewusstseins bleibt.[368] Daraus zieht er folgende Konsequenzen: (1) Wegen des Wahrscheinlichkeitsgrades der Existenz des fremden Bewusstseins hat der Realist den Solipsismus noch nicht vermieden; und (2) diese Methode des Analogieschlusses ist im Grunde eine ‚Umkehrung' in den Idealismus, da das Innenleben des Anderen im Grunde genommen mein Konstitut[369] ist.

Der Idealist geht davon aus, dass das Subjekt die synthetische Einheit all seiner Erfahrungen ist, in welchen der Andere sich kundgibt. Ist der Andere seinerseits auch solch eine Einheit außer meiner Erfahrung, haben wir eine die intersubjektive Problematik betreffende Frage: Wie kann man diese zwei Systeme der Erfahrungen vereinbaren?

Der Versuch, einen Bezug in meinem Erfahrungssystem zu dem des Anderen in Form der kausalen Bestimmung zu verstehen, misslingt: Der wütende Ausdruck (äußere

366 Ebd., S. 408.
367 Ebd., S. 410.
368 Ebd., S. 411.
369 Hierzu Hartmann 1963, S. 98.

Erscheinung des Anderen) und Wut (sein Innenleben) sind nicht unbedingt kausal verbunden. Das Erste ist nicht unbedingt das Zeichen (als kausal Folgendes) des Zweiten. Das gleiche Problem betrifft auch den Aufbau der Gleichzeitigkeit. Sartre spricht in dieser Hinsicht über ‚zwei Zeiten ohne Beziehung'.[370] Auf Grund des oben Gesagten bezeichnet er die Existenz des Anderen, wie diese bei dem Idealist verstanden ist, mit der Kategorie „als ob"[371]. Der Idealist steht vor der Wahl, „entweder sich des Begriffs des andern ganz zu entledigen und nachzuweisen, dass er für die Konstitution meiner Erfahrung nutzlos ist; oder die reale Existenz des Andern zu behaupten, das heißt eine reale und außerempirische Kommunikation zwischen den Bewusstseinen zu setzen"[372]. Der erste Ausweg aus der Situation ist unter dem Namen ‚Solipsismus' bekannt. Der zweite, da die reale Existenz des Anderen in der Welt vorausgesetzt ist, führt zurück zu dem ‚metaphysischen Realismus'.

Die Hauptfehler des Realismus bzw. Idealismus bei der Lösung des Intersubjektivitätsproblems bestand Sartres Meinung nach darin, dass sie den Zugang zu dem Anderen in der äußeren Negation zu finden versuchten. Der Köper des Anderen wird in diesem Fall als das sich auf Distanz befindende äußere An-sich negiert.[373]

> Sobald der Andere nicht durch sein Sein auf mein Sein einwirken kann, ist demnach die einzige Art, in der er sich mir enthüllen kann, meiner Erkenntnis als *Objekt* zu erscheinen.[374]

In der externen Negation erkenne ich den Anderen als Objekt und noch nicht als Subjekt. Sartre zieht die Konsequenz, dass der ursprüngliche Bezug zu dem Anderen in einer ‚Interioritätsnegation' gefunden werden kann.[375]

II.2.2.2. Husserl (Analyse von Sartres Argumentation)

Nach Sartre war es Husserls Verdienst (im Vergleich zu den idealistischen und realistischen Traditionen), das Problem der Intersubjektivität mit Hilfe der *inneren* Bezie-

---

370 *SN*, S. 414.
371 Ebd., S. 425.
372 Ebd., S. 417 f.
373 Ebd., S. 470 f.
374 Ebd., S. 422.
375 Ebd., S. 424.

hung zwischen dem Ich und dem Anderen zu lösen. Erst stelle ich Sartres Rezeption der Theorie der Intersubjektivität bei Husserl dar. Dann gehe ich zu der Analyse der Schwerpunkte von Sartres Interpretation der Theorie Husserls, die ich im Text mit fettgedruckter Schrift markiere.

Sartre sieht das Anliegen Husserls in *CM* und in *Formale und transzendentale Logik* darin, den Solipsismus zu widerlegen. Dabei sei „der Rückgriff auf den Andern unentbehrliche Bedingung der Konstituierung einer Welt“[376]. Husserls Hauptansatz liege darin, dass er „die Welt so wie sie sich dem Bewusstsein enthüllt, intermonadisch“[377] versteht. Und der Andere sei der Garant der Objektivität der Welt. Dann spricht Sartre über das Ich im Sinn als das menschliche psychophysische Ich, das in der Welt lebt und das der Reduktion wie auch alle anderen Objekte der Welt unterlegt werden muss. Hier interpretiert er Husserls Gedankengang auf solche Weise, dass **„der Andere als eben für die Konstitution dieses Ich notwendig [erscheint]**“[378]. Einige Zeilen weiter unten sagt er in Bezug auf die körperliche Präsenz sowohl meines Ego als auch das des Anderen, dass „es kein Vorrecht für *mein* Ich [gibt]: mein empirisches Ego und das empirische Ego des Andern erscheinen zu gleicher Zeit in der Welt [...].“[379]

All diese Thesen bzw. Ergebnisse der Phänomenologie Husserls hält Sartre für einen Fortschritt im Vergleich zu den klassischen Theorien. Aber Husserls Theorie ist für Sartre auch nicht einwandfrei. Sartre wirft Husserl folgendes vor: **„Was man also zeigen müßte, ist nicht den Parallelismus der empirischen ‚Egos‘, den niemand bezweifelt, sondern den der transzendentalen Subjekte**.“[380] Sartre meint damit, dass Husserl statt der intersubjektiven Beziehung der transzendentalen Egos den Bezug zwischen den empirischen Egos zu beweisen versucht hat.

Im Folgenden verweist Sartre auf eine andere Schwierigkeit der Theorie der Intersubjektivität Husserls, die aus seinem erkenntnistheoretischen Ansatz bei der Lösung

---

376 Ebd., S. 425.
377 Ebd., S. 425.
378 Ebd., S. 425.
379 Ebd., S. 425.
380 Ebd., S. 426.

des Intersubjektivitätsproblems folgt. Sartres Argument gegen diesen Ansatz lautet: Jeder von uns existiert in eigener Interiorität, die nur durch sich selbst erfasst werden kann. Und jede Erkenntnis der Interiorität des Anderen ist aus diesem Grund ausgeschlossen. Als Beweis dazu zeigt er, dass Husserl selbst die Existenz des Anderen als **‚Abwesenheit'**[381] charakterisiert hat. Anders gesagt expliziert Sartre das Faktum, dass man den Anderen aus der eigenen Interiorität durch die Erkenntnis nicht erfassen kann, mit Hilfe des Beispiels, dass die Existenz des Anderen in der Intersubjektivitätstheorie bei Husserl mit dem Terminus ‚Abwesenheit' charakterisiert ist. Der Andere ist in der Theorie Husserls das leere Noema meiner Intentionen.[382]

Sartre interpretiert die Intersubjektivitätstheorie Husserls auf solche Weise, dass Husserl den Solipsismus dadurch zu vermeiden versucht, dass die Existenz des Anderen in seiner Theorie so sicher war wie die der Welt. Und daran liege der Hauptfehler Husserls: Die Voraussetzung für die Lösung des Intersubjektivitätsproblems muss gemäß Sartre folgende sein:

> [...] die einzige Art, dem Solipsismus zu entgehen, [...] der Nachweis, daß mein transzendentales Bewußtsein in seinem Sein selbst durch die weltjenseitige Existenz anderer Bewußtseine desselben Typus affiziert ist.[383]

Dies ist in dem Sinn zu verstehen, dass Sartre das Sein des Anderen nicht in der Welt sichern will, sondern er sucht in dem eigenen Cogito den Verweis auf die Anwesenheit des Anderen.

Das ist die Sartresche Rezeption der Intersubjektivität bei Husserl im Umriss. Die Analyse der eigentlichen Konzeption von Husserl, die aus dem ersten Teil meiner Abhandlung zu entnehmen ist, erlaubt einige der Interpretationsthesen Sartres über Husserl zu prüfen. Im Voraus ist zu sagen, dass ich Sartre in dem prinzipiellen Punkt zustimme, dass er das Hauptanliegen Husserls durch die Konstitution des Anderen charakterisiert, die Konstitution der objektiven Welt zu ermöglichen. Es war eine der Hauptaufgaben des Teils über Husserl, diese These zu prüfen. In anderen Aspekten stimme ich mit der Argumentation Sartres nicht überein, wie er die Husserlsche Kon-

---

381 Ebd., S. 427. Hierzu Bubner 1964, S. 129.
382 *SN*, S. 427.
383 Ebd., S. 428.

zeption der Intersubjektivität darstellt. Deswegen versuche ich jetzt, die oben fettgedruckten Aussagen Sartres zu analysieren.

a) Der Andere ist für die Konstitution meines körperlichen Ich notwendig.

Genauer sieht die Argumentation Sartres wie folgt aus: Durch den Anderen wird bei Husserl die Konstitution der objektiven Welt erst möglich. Deswegen ist der Andere Garant der Objektivität der Welt. Da mein psychophysisches Ich zu dieser Welt (deren Garant der Andere ist) gehört, ist der Andere auch Garant der Konstitution dieses psychophysischen Ich. Hierzu mache ich folgende Bemerkungen.

(1) Hier ist die Frage zu stellen, inwieweit Sartre Recht hat, wenn er die objektive Welt mit der transzendenten Welt der natürlichen Einstellung nicht mit dem transzendentalen Korrelat, das aus der primordialen Sphäre[384] erwächst, identifiziert. Die Ergebnisse der Konstitution der für alle gemeinsamen objektiven Welt, zu welchen Husserl, wie er selber meinte, am Ende der *Meditationen* gelangt ist, waren nur nach dem Vollzug der zwei (!) Reduktionen der transzendentalen und der ‚spezifisch intersubjektiven' primordialen möglich.

(2) Die andere Bemerkung betrifft den in dem Teil über Husserl beschriebenen Gang der Konstitution des Anderen. Es ist nicht zu bestreiten, wenn Sartre sagt: „Es gibt kein Vorrecht für *mein* Ich: mein empirisches Ego und das empirische Ego des Anderen erscheinen zu gleicher Zeit in der Welt [...]."[385] Prinzipiell gesagt bedeutet die statische Analyse Husserls, die er für die Konstitution der Intersubjektivität anwendet, nichts anderes: Das in der Welt mit einem Male Gegebene wird bei der deskriptiv-phänomenologischen Methode Schicht für Schicht ausgelegt bzw. analysiert. Anders gesagt, Husserl meint, dass die Gleichzeitigkeit der Anwesenheit sowohl des transzendentalen als auch des psychophysischen Ich in der Welt selbstverständlich ist, aber, was die Konstitution der Intersubjektivität als solches betrifft, ist mein transzendentales Ego transzendental das erste[386]: Das ist das Konstitutionszentrum der

---

384 *CM*, *§ 48*.

385 *SN*, S. 425.

386 Man würde widersprechen, da Sartre die Gleichzeitigkeit der transzendenten psychophysischen Iche, nicht der transzendentalen meint. Wie wir gesehen haben, wird in der primordialen Sphäre‚meines' transzendentalen Ego erst *mein* psychophysisches Ich und nur *dann* das des Anderen konstituiert. Kurz: In der Hinsicht der Objektivität der Welt haben diese

transzendentalen Intersubjektivität. Wir haben auch gesehen, dass das Verfahren selbst bei Husserl wie folgt aussah: Die zweite Reduktion auf die Primordialität – das Erfassen erst meines Körpers, dann meines Leibes in dieser – Konstitution der primordialen Welt als Unterstufe der objektiven – nur danach lässt Husserl den fremden Körper, der auf Grund der paarenden Assoziation mit meinem Leib zu einem anderen Leib wird, in dieser Sphäre zu.

Anderseits können wir uns Folgendes vorstellen. Ist die Konstitution des Anderen bei Husserl nicht gelungen, bleibt ‚mein' Ego solipsistisch. Anders gesagt, gibt es keinen Anderen, der Garant der Konstitution meines körperlichen Ich ist. Und hier ist die Frage zu stellen, ob die Konstitution dieses meines psychophysischen Ich in diesem Fall misslingt. Von der faktischen Konstitutionsfolge der Intersubjektivität Husserls ausgehend, ist es nicht der Fall, da seinem Ablauf nach der psychophysische Andere später als mein psychophysisches Ich konstituiert wird. Wir können deswegen vermuten, dass sogar ‚mein' solipsistisches Ego in dem Konstitutionsvorgang Husserls das psychophysische auch beibehalten kann. Auf Grund des oben Gesagten scheint diese Interpretation Sartres nicht berechtigt zu sein.

b) Husserl müsste den Parallelismus der transzendentalen Subjekte, nicht der psychophysischen Egos, welcher unbezweifelbar ist, beweisen.[387]

Dieses Wort ‚müsste' kann man bei Sartre doppeldeutig interpretieren: Entweder glaubt er, dass es Husserl misslungen ist, die transzendentale Intersubjektivität zu

---

zwei menschlichen Iche keinen Vorrang in der Welt. Und das ist nicht der Fall bei dem Konstitutionsvorgang selbst, den Husserl vorschlägt, wenn Konstitutionszentrum ‚mein' transzendentales Ego ist.

387 Vgl. mit der Formulierung dieser These, die Sartre in seinem Vortrag *SS* macht: „Diese Konzeption führt Husserl zur Behauptung, der andere sei nicht wahrscheinlicher, aber auch nicht weniger wahrscheinlich als mein empirisches ‚Ego', da auch er von einem transzendentalen Bewußtsein konstituiert wird.
Meiner Meinung nach ist das Problem falsch gestellt, denn niemand leugnet, daß die Person des anderen nicht gewisser als meine eigene Person ist. Ich weiß nicht genau, wer ich bin, was ich tauge, was ich tue, noch wer Sie sind, was Sie taugen, was Sie tun. Aber wenn ich denke, daß Sie existieren, wenn ich einen direkten Kontakt mit Ihnen habe, ist es unleugbar, daß es sich keinesfalls um Ihre empirische Person handelt, sondern um Ihr Subjekt als transzendentales Subjekt" (S. 278). Es ist merkwürdig, aber genau das, was Sartre für unproblematisch (die Existenz des transzendentalen Subjektes ist selbstverständlich) hält, ist für Husserl das erstrangige philosophische Problem (zu beweisen, dass auch das andere transzendentale Ego existiert).

beweisen, oder er meint, dass Husserl den falschen Weg gegangen ist, indem er die Intersubjektivität der psychophysischen Iche statt der transzendentalen zu beweisen beabsichtigte. Was die erste Deutung angeht, kann man diese akzeptieren (dass dieser Versuch in prinzipieller Hinsicht misslungen ist, habe ich am Ende des Kapitels über Husserl gezeigt). Aber Sartre selbst argumentiert nirgendwo in seinen Kritikabsätzen über Husserl, warum ihm die Konstitution dieser transzendentalen Intersubjektivität misslungen ist. Es sieht so aus, als ob Sartre glaubt (die zweite Deutung dieses ‚müsste'), dass Husserl all seine Einfallskraft dazu gebraucht hat, um den Intersubjektivitätsbezug zwischen den transzendenten psychophysischen Ichen zu rechtfertigen, als ob Husserl nicht beabsichtigt hat, die transzendentale Monadologie zu begründen, da Sartre schreibt: „Was man also zeigen *müsste* [kursiv – A. K.], ist nicht der Parallelismus der empirischen ‚Egos', den niemand bezweifelt, sondern den der transzendentalen Subjekte."

Haben wir recht mit dem Verständnis dieses ‚müsste' in dem zweiten Sinn, so können wir sagen, dass Sartre das eigentliche Anliegen (wir lassen hier die Frage nach den positiven Ergebnissen dieses Versuchs) von Husserl in *CM nicht ganz adäquat interpretiert*. Ich erinnere noch einmal daran, dass es der Zweck von *CM* war, die Art und Weise zu zeigen, „wie ich aus meinem absoluten ego zu anderen ego's komme"[388]. Hier ist unter dem absoluten Ego das transzendentale Ego gemeint, dem das andere absolute Ego gleich ist. Und hier sieht man klar, dass das Problem der *Meditationen* darin bestand, den Parallelismus der transzendentalen, und nicht, wie Sartre meint, den empirischen Egos zu beweisen.

Damit tritt ein Problem auf, das ich als rhetorische Frage bezeichne: ‚Inwieweit kann man die Jenseitigkeit des Sartreschen Anderen bei mir mit der Transzendentalität der monadologischen Sphäre bei Husserl vergleichen?' Dass bei Husserl die Rede von dem transzendentalen Ego in seiner Intersubjektivitätstheorie war, ist unbestritten. Die Frage ist nur, ob der Andere Sartres dem transzendentalen Ego Husserls entspricht oder nicht. Die ‚Jenseitigkeit des Anderen' kann man als Anliegen Sartres interpretieren, den Verweis auf den Anderen nicht in der Welt, sondern in dem Inneren des Bewusstseins zu finden. Diese ‚Jenseitigkeit des Anderen' kann man auch als

388 *CM*, S. 122.

ontologisches Faktum des Bewusstseins verstehen, wenn der Andere sich nicht in der Welt, sondern in meinem Cogito kundgibt. In Hinsicht auf diese Interpretation kann man den Anderen in der Theorie Sartres mit dem transzendentalen *alter ego* gleichsetzen.[389]

c) Da Husserl den erkenntnistheoretischen Ansatz bei der Lösung des Problems der Intersubjektivität vertreten hat, ist es ihm misslungen die eigentliche Interiorität des Anderen zu ergreifen. Stattdessen hat er den Anderen in seiner Abwesenheit als leeres Noema definiert.

Diese Interpretation kann man unter zwei Aspekten betrachten.

(1) Der erste Aspekt präsentiert den Hauptvorwurf Sartres an die Phänomenologie Husserls: Er hätte den erkenntnistheoretischen Ansatz in seiner Theorie der Intersubjektivität vertreten. Ich zitiere noch einmal Husserl:

> Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen ego das *alter ego* bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn *anderes ego* sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend und in seiner Weise sogar als selbst sich da bewährt.[390]

Aus diesem Zitat kann man entnehmen, dass Husserl das Anliegen hat, den *Sinn* des *alter ego*, wie es sich in der Intentionalität ‚bekundet' und ‚bewährt', zu fassen. So wie er dies (das Erfassen des Sinnes Anderer) macht, baut er das Besondere seiner Methode auf, die er durch die deskriptive Analyse der Konstitutionsstufen nach dem Vollziehen der im Fall des Problems der Intersubjektivität beiden transzendentalen und primordialen Reduktionen anwendet. Akzeptiert man die Deutung des ‚innersten Sinnes' der Phänomenologie überhaupt, welche Eugen Fink vorgeschlagen hat[391], die mit der Notwendigkeit der transzendental-phänomenologischen Reduktion eng verbunden ist und welche Fink deswegen als die Frage nach dem Ursprung der Welt charakterisiert hat, erkennt man zum Teil an, dass es auch Husserls Anliegen war, das

---

389 Das kann man auch auf solche Weise formulieren: Ob das absolute Bewusstsein in der Theorie Sartres einen transzendentalen Charakter wie bei Husserl hat. Wenn Sartre ständig in *TE* über das transzendentale Bewusstsein ohne das transzendentalen Ich spricht, charakterisiert er das Bewusstsein in *SN* nur als Absolut.

390 *CM*, S. 122.

ontologische Model dieser Welt auszuarbeiten. Auf Grund des Gesagten ist nicht eindeutig zu sagen, ob Husserl nur den erkenntnistheoretischen Ansatz vertreten hat, indem er die Methode, die Selbstauslegung des transzendentalen Ego durch die deskriptive Analyse zu erfassen, auszuüben pflegte.[392]

Außerdem spricht Husserl in dem oben zitierten Satz über das Bekunden und Bewähren nicht um die Anerkennung des Anderen in ‚meiner' Intentionalität. Husserl selbst sagt nichts über das Erkennen des Anderen, sondern spricht über die ‚Selbstauslegung' des transzendentalen Ego, in welchen Leistungen sich der Andere kundgibt. Billigerweise ist zu sagen, dass das Streben Husserls, den Sinn des Anderen zu enthüllen, als Anlass dienen kann, diese erkenntnistheoretische Deutung seiner Methode bei der Lösung des Intersubjektivitätsproblems vorzunehmen. Deswegen ist es korrekter, diese Deutung Sartres, Husserls Theorie der Intersubjektivität als erkenntnistheoretischen Ansatz aufzufassen, nur als eine mögliche Interpretation[393] der Phänomenologie Husserls anzusehen.

(2) Der zweite Aspekt betrifft die Gegebenheitsweise des Anderen. Auf das Misslingen, den Anderen in Erkenntnis zu ergreifen, weist Sartres Meinung nach das Faktum, dass Husserl den Anderen als das ‚Abwesende', als leeres Noema der leeren Intentionen, definiert. Unter dem Begriff ‚Abwesenheit', wie es aus der Bemerkung zur deutschen Übersetzung von *SN* folgt[394], versteht Sartre das Husserlsche Wort ‚Appräsentation'. Nachdem ich in dem vorherigen Teil der Abhandlung den Begriff ‚Apprä-

---

391 Fink 1933, S. 337 ff.

392 Bezüglich der Intersubjektivitätstheorie bei Husserl sagt Kurt Meist, dass "die Eröffnung der transzendentalen Begründungsdimension zwar auf erkenntnis-theoretischen, aber keinesfalls auf einen ontologischen Primat des ego cogito [führt]" (Meist 1980, S. 566). Das kann man so verstehen, dass ‚mein' transzendentales Ego, bezüglich des Konstitutionsverfahrens auf den eigenen intentionalen Leistungen basierend, einen gewissen Vorrang hat, wenngleich ‚mein' Ego und *alter ego* gleichrangig ontologisch verankert sind.

393 Sartres Hauptvorwurf an Husserl in Bezug auf seine erkenntnistheoretische Methode kann man auf folgende Weise formulieren: Husserl pflegt die Struktur des Bewusstseins in all seinen mannigfaltigen Aspekten deskriptiv zu beschreiben. Aber nirgendwo diskutiert er das Problem der Seinsweise des Bewusstseins selbst im Sinne des ontologischen Status dieses Bewusstseins. Husserl stellt nirgendwo die Frage nach dem eigentlichen Sein des Bewusstseins (*SS*, S. 277).

394 Bemerkungen 188, 244 und 71 in *SN*.

sentation‘[395] analysiert habe, ist es schwierig, diese beiden Termini als zwei Ausdrükke des gleichen Gedankens Husserls über die Fremderfahrung als die mitgegenwärtigen Daten zu vereinbaren. Ich zitiere die genauere Definition des Begriffes ‚Abwesenheit’ bei Sartre:

> [...] die Abwesenheit definiert sich als ein Seinsmodus der menschlichen-Realität in bezug auf Orte und Plätze, die selbst ihre Anwesenheit bestimmt hat.[396]

Und unten auf der gleichen Seite:

> In bezug auf Thérèse ist Pierre *von diesem Ort* abwesend. Die Abwesenheit ist also eine Seinsbindung zwischen zwei oder mehreren menschlichen-Realitäten, die eine fundamentale Anwesenheit dieser Realitäten füreinander erfordert und übrigens nur eine der besonderen Konkretisierungen dieser Anwesenheit ist.

Aus diesen Zitaten ergibt sich klar, dass Sartre den Anderen als ‚abwesend‘ betrachtet in Bezug auf seine Orte und die Stellen, an welchen er einmal anwesend gewesen ist oder sein würde. Vergleichen wir diesen aus dem Werk Sartres entnommenen Sinn mit der Bedeutung der Appräsentation bei Husserl, wird es deutlich, dass Husserl etwas anderes mit dem Begriff ‚Appräsentation’ meint, den Sartre als die ‚Abwesenheit’ deutet. Der Andere ist in seinem Konstitutionsvorgang an einem bestimmten Ort ‚Dort‘ in der Reichweite aus ‚meinem‘ zentralen ‚Hier‘ erfassbar. In der Terminologie Sartres ist er anwesend. Die Fremderfahrungsdaten, wie Husserl ständig betonte, sind nie direkt wahrnehmbar, sondern gemeint. Sie werden nie präsentiert, sondern *appräsentiert*. Anders gesagt ist das Innenleben bei mir in der Nähe anwesend, aber ich kann darüber nie die unmittelbare Erfahrung haben. Und diese Mittelbarkeit kann man nur unter gewissen Annahmen Abwesenheit nennen.[397]

Übrigens zeigen diese Zitate auch einigermaßen gut das vorläufige Verständnis des Hauptthema Sartres, das er in Bezug auf das Problem der Intersubjektivität vertritt, und zwar, wenn er den Anderen als die abwesende Anwesenheit präsentiert. Zu diesem Thema kehre ich noch einmal später zurück.[398]

---

395 Hierzu I.2.3.3.

396 *SN*, S. 499.

397 Vgl. hierzu auch als Unterstützung meiner Stellungnahme Regenbogen 1969, S. 62 (Fußnote 1).

398 Hierzu Kap. II.2.5.

II.2.2.3. Hegel

In Hinsicht auf die Perspektiven zur Lösung des Intersubjektivitätsproblems, macht Hegel[399] im Vergleich zu Husserl in der *Phänomenologie des Geistes* einen Fortschritt: Der Andere ist „für die Existenz meines Bewusstseins als Bewusstsein von sich“[400] unentbehrlich.[401] Das bedeutet, dass ich schon in meinem Sein von dem Anderen abhängig bin.[402]

Das Bewusstsein in der Phänomenologie Hegels kann sich als Selbstbewusstsein durch die Tatsache ‚Ich bin Ich’ realisieren. Ich gewinne mitsamt dem Begriff meines Selbst den Begriff des Anderen auf der Stufe des Selbstbewusstseins.[403] Hier ist wichtig, dass der Andere als Vermittler dieser Realisation auftritt. Das geschieht deswegen, weil mein Selbstbewusstsein „durch das Ausschließen alles anderen mit sich gleich ist“[404]. Und genau diese Negation, wenn ich, indem ich Ich zu sein strebe, den Anderen ausschließe (er macht seinerseits dasselbe), ist für Sartre die bei ihm zu suchende interne wechselseitige Negation[405] zwischen den zwei (meinem und dem des Anderen) Bewusstseinen.

> Hegels geniale Intuition ist hier also, daß er mich *in meinem* Sein vom Andern abhängen macht. Ich bin, sagt er, ein Fürsichsein, das nur durch einen Andern für sich ist. Das heißt also, daß der Andere in mein Inneres eindringt.[406]

Da der Andere die Bedingung für das Erfassen meines Selbst bei Hegel ist, scheint das Problem des Solipsismus gelöst zu werden. Wohl aber ist diese Lösung für Sartre nicht befriedigend, da Hegel das Grundproblem des Bezugs zu dem Anderen *er-*

---

399 Sartre lässt hier die historische Reihenfolge ohne Aufmerksamkeit, da seiner Meinung nach Hegel in einer prinzipiellen Hinsicht eine bessere Lösung des Problems der Intersubjektivität im Vergleich zu Husserl vorschlägt.

400 *SN*, S. 429.

401 Da der Zweck des ganzen Kapitels II.2.1. nur die knappe Präsentation der Kritik Sartres an anderen Intersubjektivitätstheorien (außer der Auseinandersetzung mit der Intersubjektivitätstheorie bei Husserl) ist, diskutiere ich die Argumentation Sartres in Bezug auf Hegels Theorie nicht. Über die Sartresche Rezeption der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik siehe z.B. Gadamer 1988, S. 49.

402 Vgl. Bubner 1964, S. 130.

403 Vgl. Schütz 1948, S. 185.

404 *SN*, S. 429 f.

405 Ebd., S. 432.

406 Ebd., S. 432.

kenntnistheoretisch zu lösen versucht hat. Hegels Argumentation leidet Sartres Meinung nach an dem *epistemologischen* und dem *ontologischen Optimismus*.

Der erste Optimismus besteht darin, dass der Andere als Objekt, nicht als Subjekt erfasst werden kann. Hier verwendet Sartre sein Hauptargument, das folgendermaßen lautet: Damit ich mich als Objekt in dem Anderen erkennen kann, muss der Andere schon Subjekt sein und seine Objektheit verlieren. Die Unmöglichkeit, die Existenz von zwei Subjekten gleichzeitig zu rechtfertigen, nennt Sartre die ‚ontologische Trennung'[407]. Die Schwäche des epistemologischen Optimismus Hegels besteht darin, dass man die gleichzeitige Beziehung von zwei Subjekten nicht feststellen kann: Entweder bin ich Subjekt, der Andere ist Objekt, oder umgekehrt.

Der *ontologische Optimismus* besteht darin, dass Hegel versucht hat, das Problem der dialektischen Verbindung von zwei einzelnen Bewusstseinen im Kontext der ‚monistischen Wahrheit des Ganzen'[408] in dem dialektischen System Hegels zu lösen. Das bedeutet, dass sie nur durch das Ganze vermittelt bzw. verstanden werden können: „die Pluralität [der Bewusstseine, was Sartre auch als ‚Skandal der Pluralität'[409] bezeichnet] kann und soll auf die Totalität hin überschritten werden"[410]. Für Sartre ist es das Vergessen der eigentlichen Problematik des einzelnen individuellen Bewusstseins. Ganz im Gegenteil: Im allgemeinen Kontext kann das konkrete Problem der Beziehung zwischen zwei Bewusstseinen weder aufgelöst noch vollständig interpretiert werden.

Trotz des Vorwurfs der Hegelschen Optimismen hat Sartre aus dieser Auseinandersetzung wichtige Konsequenzen für die eigene Theorie gezogen. Die innere Negation des Anderen in der Theorie Hegels hat gezeigt, dass ich in der Interiorität meines Bewusstseins bleibe und vermeide, die äußere Negation zu üben, auch wenn ich den Anderen als Nicht-Ich negiere. Sartres Fazit: *Die Interiorität des Cartesianischen*

---

407 Ebd., S. 441. Vgl. hierzu auch Schütz 1948: „I experience my self and he experiences his as a subjekt, but both of us experience the other's self as an object. How could I recognize myself in the Other if the Other is first of all an object to me? How can I seize the Other, as he really is for himself, namely as a subject?" (S. 186).

408 Bubner 1964, S. 130.

409 *SN*, S. 442.

Cogito ist als einzig sicherer Ausgangspunkt für die Theorie der Intersubjektivität gültig.[411] Der sicherste unbezweifelbare Grund Descartes' soll als sicherer Ausgangspunkt für die Konstitution der Intersubjektivität dienen.

II.2.2.4. Heidegger

Im Vergleich zu den oben betrachteten Intersubjektivitätskonzeptionen scheint Heideggers Theorie eine ganz besondere zu sein. Es gibt zwei Momente, denen Sartre besondere Aufmerksamkeit schenkt, da diese für die intersubjektive Problematik entscheidend sind: (1) Die Daseine stehen in einem Seinsbezug (nicht der Erkenntnis) miteinander, (2) in diesem Seinsbezug sind sie von einander abhängig.[412] In diesem Sinn sollte diese Konzeption die bestgeeignete Position für die Lösung des gestellten Problems sein. „Diesmal hat man uns gegeben, was wir wollen: ein Sein, das das Sein des Anderen in seinem Sein impliziert." Und Sartre warnt gleich: „Und doch können wir uns nicht als zufriedengestellt betrachten."[413].

Die Daseinanalyse teilt Heidegger in zwei Ebenen ein. Das sind die ontische und die ontologische. Die eigentliche Kritik Sartres an Heidegger geht auf den Punkt ein, dass diese zwei Ebenen nicht auf einander reduzierbar sind. Anders gesagt, erklärt das ontologische Problem den unmittelbaren ontischen Bezug der Daseine nicht und umgekehrt.[414] Die zweite Schwierigkeit Heideggers besteht Sartres Meinung nach darin, dass es um einen abstrakten Anderen geht, der durch die ‚soziale Einheit des *Man*'[415] präsentiert werden kann. Es geht um einen Bezug von mir zu einem abstrakten Anderen als ‚Man'. Die *konkrete Beziehung* von meinem Dasein zu dem des Anderen bleibt deswegen ungelöst. Was Heidegger nicht leisten kann, ist die Konkretheit des Anderen. Außerdem hat Heidegger den Solipsismus des Idealismus nicht überwunden, da er als Ausgangspunkt die konstitutiven Möglichkeiten eines der Daseine wählt.

---

410 Ebd., S. 441.
411 Ebd., S. 442.
412 Ebd., S. 443.
413 Ebd., S. 447.
414 Ebd., S. 449.

Fazit dieser Auseinandersetzung: *Die Begegnung mit dem Anderen muss einen direkten Charakter der faktischen Verbindung haben*. Diese faktische Verbindung bezeichnet Sartre als die *Begegnung* und nicht als die Konstitution.[416] Diese Begegnung mit dem Anderen kann nur auf der Grundlage der Apodiktizität meines Cogito vollzogen werden.

* * *

Nachdem ich die Auseinandersetzung Sartres mit den oben genannten Konzeptionen der Intersubjektivität nachgezeichnet und die Argumentation Sartres kurz präsentiert habe, möchte ich die „zureichenden Bedingungen der Gültigkeit einer Theorie der Existenz der Anderen“[417] auflisten[418], die Sartre im Folgenden für den Aufbau seiner eigenen Theorie verwendet: (1) Die Existenz des Anderen ist gewiss und braucht keinen Beweis. Sie ist vorontologisch selbstverständlich. (2) Der einzig mögliche Ausgangspunkt für die Analyse ist das Cogito. (3) Der enthüllte Andere ist nicht als Objekt durch Erkenntnis zu erfassen, und sein Sein ist deswegen nicht wahrscheinlich. (4) Der Bezug zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich (dem Anderen) ist als die innere wechselseitige Negation auszuarbeiten.

Ich habe gezeigt, dass das Hauptanliegen Sartres in dem Blick-Kapitel bezüglich des Intersubjektivitätsproblems darin bestand, zwei ‚gefährliche Fragen', erstens nach der Existenz des Anderen und zweitens nach meinem Seinsbezug zu ihm, zu beantworten.[419] Jetzt, nachdem wir die Bedingungen der eigenen Theorie Sartres haben, ordne ich diese in Hinsicht der Beantwortung dieser ‚intersubjektiven' Fragen auf solche Weise ein: Mit dem Diskutieren der Bedingungen, wie ich den Begriff des Anderen vorontologisch erfasse (erste Bedingung) und auf welche Weise ich von dem Begriff ‚Objekt-Andere' abstrahiere und zu dem Begriff ‚Subjekt-Andere' gelange (dritte Bedingung), versucht Sartre die Antwort auf die erste von den ‚gefährlichen' Fragen nach der Existenz des Anderen geben. Die Analyse der Seinsweise des Anderen, wie er sich meinem Cogito kundgibt (zweite Bedingung) und wie der Bezug von meinem

---

415 Ebd., S. 446.
416 Ebd., S. 452.
417 Ebd., S. 453 ff.
418 Ebd., S. 453 ff. Vgl. auch die Formulierungen dieser vier wichtigsten Voraussetzungen der Sartreschen Theorie der Intersubjektivität bei Schütz 1948, S. 187.
419 Kap. II.2.1.

Cogito zu dem des Anderen in der inneren wechselseitigen Negation vollzogen werden kann (vierte Bedingung), soll die Antwort auf die zweite Frage nach dem Seinsbezug zu dem Anderen geben.

Sartres Ausarbeitung der ersten Frage hat den Charakter einer Skizzierung der Hauptzüge seiner Blicktheorie. Diese Ausarbeitung kann man für eine Art Vorarbeit zu dem Hauptthema des Seinsbezugs zum Anderen in dem Inneren meines Cogito betrachten. Deswegen lege ich einen besonderen Wert auf die Analyse der Ausarbeitung dieser zweiten Frage nach dem Seinsbezug zu dem Anderen. Von der Antwort und dem Gelingen der Ausarbeitung dieser Frage hängt die Berechtigung seiner Theorie der Intersubjektivität ab.

II.2.3. Die Frage nach der Existenz des Anderen

Die Antwort auf diese Frage ist damit charakterisiert, dass Sartre zu zeigen versucht, wie man von dem Begriff des konkreten Anderen (als Objekt in der realen Welt) zu dem des Subjekt-Anderen gelingt, da der richtige Intersubjektivitätsbezug nur zwischen den Subjekten möglich.

Mit einer Passage aus dem autobiographischen Roman *Die Wörter* möchte ich illustrieren, wie Sartre die Existenz des Subjekt-Anderen literarisch schildert. Es geht um das Gefühl der Eifersucht, die der kleine Sartre gegenüber einem wichtigen Mitarbeiter seines Großvaters, Monsieur Simonnot, fühlte.

> Meine Eifersucht war grenzenlos seit dem Tage, da ich erfuhr, daß Monsieur Simonnot, dieses Standbild, dieser monolithische Block, überdies unentbehrlich war innerhalb des Universums.
>
> Das war an einem Festtag. Im Fremdsprachen-Institut applaudierten viele Menschen unter den zuckenden Flammen der Auerschen Gasbeleuchtung. Meine Mutter spielte Chopin; auf Geheiß meines Großvaters sprachen alle Französisch: ein langsames, gutturales Französisch von verwelkter Grazie und mit dem Pomp eines Oratoriums. Ich flog von Hand zu Hand, ohne den Boden zu berühren; ich erstickte am Busen einer deutschen Romanschriftstellerin, als mein Großvater von der Höhe seines Ruhmes herab ein Urteil verkündete, das mich ins Herz traf: ‚Einer fehlt hier, nämlich Simonnot.' Ich entwand mich den Armen der Romanschriftstellerin, flüchtete in einen Winkel, die Gäste verschwanden vor meinen Augen; im Mittelpunkt eines stürmisch bewegten Kreises sah

> ich eine Säule: Monsieur Simonnot in eigener Person, abwesend in Fleisch und Blut. Diese wunderbare Abwesenheit verklärte ihn. Dabei war das Institut gar nicht vollzählig versammelt: einige Schüler waren krank, andere hatten abgesagt: aber das waren zufällige und bedeutungslose Verfälle. Nur Monsieur Simonnot *fehlte*. Es hatte genügt, in diesem überfüllten Saal seinen Namen zu nennen – und schon war die Leere eingedrungen wie ein Messer. Ich staunte darüber, daß ein Mann einen so festen Platz haben konnte. Sein Platz: ein Nichts, das ausgehöhlt war durch das allgemeine Warten, ein unsichtbarer Bauch, aus dem man offenbar jäh von neuem geboren werden konnte. Wäre er jedoch plötzlich unter stürmischen Ovationen aus dem Erdboden aufgestiegen und hätten sich selbst die Frauen auf seine Hand gestürzt, um sie zu küssen, ich wäre ernüchtert gewesen: die fleischliche Gegenwart ist stets übermäßig. In seiner jungfräulichen Gestalt, reduziert auf die Reinheit einer negativen Essenz, bewahrte er sich die undurchdringliche Transparenz des Diamanten. Da es mein Los war, in jedem Augenblick an einen gewissen Ort der Erde zwischen gewisse Leute gestellt zu werden, und mich dort überflüssig zu wissen, wollte auch ich *fehlen* wie das Wasser, wie das Brot, wie die Luft: allen anderen Menschen an allen anderen Orten.[420]

Monsieur Simonnot ist nicht da, er ist abwesend, aber genau seine Abwesenheit ist von großer Tragweite für den Großvater von Sartre. Der Gedanke über die *abwesende Anwesenheit*[421] des Anderen impliziert das Verständnis der Seinsweise des Anderen. *Der Andere als Subjekt ist in der Theorie Sartres trotz seiner körperlichen Abwesenheit immer anwesend*.

Jetzt ist es erforderlich, die Seinsweise des Anderen als Subjekt, wie Sartre diese versteht, im Voraus zu bestimmen. Wir haben gesehen, dass Sartre aus der Kritik der Intersubjektivitätstheorie Husserls eine wichtige Konsequenz für seine eigene Theorie gezogen hat. Diese besteht darin, dass der Andere Sartres als Subjekt bei mir *jenseits*[422] der Welt anwesend ist. Die Jenseitigkeit des Anderen ist genau in dem Sinn zu

---

420 Sartre 1988, S. 52 f.

421 Im Grunde genommen bedeutet diese These, dass sogar ein faktisch abwesender Anderer implizit als anwesend gemeint ist. Diese Situation haben wir z.B. beim ‚blinden Alarm'. „Es ist eine und dieselbe Erfahrung, die sich mir in der faktischen wie in der bloß vermeintlichen Begegnung mit Anderen erschließt. Zahlenmäßig unbestimmter Anderer ist mir als wahrscheinlich begegnender auch gegenwärtig, wenn er faktisch abwesend ist" (Regenbogen 1969, S. 58).

422 Die weltjenseitige Gegenwart des Anderen bei ‚mir' bildet einen der wichtigsten Aspekte der Intersubjektivitätstheorie Sartres. Dass Husserl den sich in dieser Welt befindenden Anderen betrachtet, wird zum Anstoß der Kritik Sartres an seiner Theorie. Theunissen z.B. be-

interpretieren, dass ich den Anderen als Subjekt in dieser Welt nicht treffen kann. Diesem ‚jenseitigen' Subjekt-Anderen schreibt Sartre, wie wir sehen werden, die ‚pränumerische Realität' zu.

So haben wir es mit einem bestimmten Dilemma[423] zu tun: Der konkrete Andere ist in dieser Welt als Objekt da, obwohl der Andere als Subjekt der Intersubjektivität meinem Cogito unmittelbar gegeben ist.[424] Wie Sartre diesen Übergang von dem Objekt-Anderen zu dem Subjekt mit seiner Theorie des Blicks rechtfertigt und wie er zu dem Gedanken der pränumerischen Realität des Anderen gelangt, erkläre ich in den nächsten zwei Kapiteln.

II.2.3.1. Der Andere als Subjekt

> Das Problem präzisiert sich also: Gibt es in der alltäglichen Realität eine ursprüngliche Beziehung zum Andern, die ständig anvisiert werden und sich mir folglich entdecken kann, außerhalb jeder Bezugnahme auf ein religiöses oder mystisches Unerkennbares?[425]

Mit dieser Formulierung des Problems beginnt Sartre seine Ausführungen über das Problem der Intersubjektivität. Zunächst beschreibt er die Situation der ‚alltäglichen Realität', wenn ich den Anderen erst als ein Objekt zwischen anderen Objekten in der Welt wahrnehme. Der Andere als Objekt hat den Grad der Wahrscheinlichkeit, und seine Existenz ist deswegen nicht apodiktisch. Dass der andere Mensch auch Subjekt wie ich ist, ist damit noch nicht gesagt. In dieser Realität bestimme nur ich die Koordinaten meiner Welt, deren Zentrum ich bin. Und der Andere ist von mir in bestimmter Distanz entfernt. Er ist zuerst ein Körper zwischen anderen Dingen *meiner*

---

ginnt seine Ausführungen über die Intersubjektivitätstheorie Sartres als erstes mit der Verweisung genau auf diesen Aspekt: „Im selben Maße, wie er [der Andere – A.K.] sich mir und meinem Zugriff entzieht überschreitet er aber die Welt. So betont Sartre denn auch mit demselben Nachdruck, mit dem er das Sein des Anderen als Negation meines eigenen Seins deklariert, die *Weltjenseitigkeit* des Anderen [...] Diese Weltjenseitigkeit eignet dem Anderen nicht zufällig oder äußerlich, sondern aus der Notwendigkeit seines Wesens [...]" (Theunissen 1981, S. 188).

423 Hierzu Hartmann 1963, S. 101; Knecht 1972, S. 82.

424 Theunissen meint, dass, wenn dieser Objekt ist, er ‚überhaupt' ist, wenn er dagegen Subjekt ist, sein Bezug zu meiner Existenz ursprünglich ist (Theunissen 1981, S. 200).

425 *SN*, S. 458 f.

Welt im System *meiner* Koordinaten.[426] Dann fügt Sartre ein Beispiel ein[427]: Ich sehe den Anderen, der beim Gehen ein Buch liest. Diese Situation ist etwas in sich Geschlossenes. Das nötigt mich festzustellen, dass es die Seiten der Situation gibt, die ich nicht sehe, sondern welche nur *er* sehen kann. Ich kann diesmal das Faktum feststellen, dass es schon zwei Bezugszentren, meines und das des Anderen, gibt. Diese Situation nennt Sartre „eine reine *Desintegration* der Beziehungen, die ich zwischen den Objekten meines Universums wahrnehme“[428]. Dass der Andere seine eigene Umgebung hat, die mir nicht vollständig zugänglich ist, sieht wie ein Riss in meinem Universum aus, in welcher Richtung *meine* Welt entflieht. Wohl aber hört der Andere nicht auf, das Objekt für mich zu sein: „Mit alldem verlassen wir keineswegs den Bereich, wo der Andere *Gegenstand* ist“[429].

Die Manifestation des Anderen als Subjekt beschreibt Sartre auf der nächsten Etappe, die die eigentliche Intersubjektivitätstheorie Sartres präsentiert. Ich kann den Anderen bis zu dem Moment als Objekt wahrnehmen, in dem er mich erblickt. Dieser Schritt stellt den Brennpunkt der Intersubjektivitätstheorie Sartres dar: *Der Andere gewinnt seine Subjektivität, welche ich meinerseits gleichzeitig verliere*. Das geistige Leben des Anderen als Subjekt lässt sich feststellen, wenn ich mich als, gesehen werdend‘ in dieser Welt entdecke. Ich werde zum Objekt, das der Subjekt-Andere erblickt. Wir verwechseln unsere Positionen. So können wir auf dieser Etappe mit Sartre sagen: Ein Anderer erblickt mich. Was passiert dabei? Was bringt diese Situation mit sich? Die Analyse der Blick-Situation ist für die Intersubjektivitätstheorie Sartres entscheidend. Folgen wir seinen Ausführungen.

Der Blick als Phänomen hat eine eigene Struktur, die vereinfacht so aussieht: Es gibt den Erblickenden und den Erblickten. Wenn ich den auf mich gerichteten Blick fühle, erfasse ich vorerst zwei Augen, die den Blick manifestieren. Aber sie sind im stren-

---

426 „Bei Husserl stehen mein primordinales ego und das fremde primordinale ego sozusagen auf gleicher Höhe. In dieser Niveaugleichheit bilden die Welt, deren Mittelpunkt ich bin, und die Welt, deren Mittelpunkt das alter ego ist, zwei Kreise, welche sich nur partiell decken. Sartre hingegen stellt die fremde Welt als einen Kreis vor, der innerhalb des Umfangs meines Weltkreises liegt“ (Theunissen 1981, S. 201).

427 *SN*, S. 462.

428 Ebd., S. 461.

429 Ebd., S. 463.

gen Sinn keine Gegenstände. Funktionell gesehen können nicht nur die zwei Augäpfel den auf mich gerichteten Blick manifestieren, sondern auch das Rascheln von Zweigen, das weiße Bauernhaus können auf den unsichtbaren Anderen als Träger des Blicks verweisen.[430] Sind die Augen keine Gegenstände, ist der Subjekt-Andere von mir nicht auf eine Distanz entfernt. Sartre behauptet, dass ich „bei den Augen ohne Distanz anwesend [bin]“[431]. Und dies hat fundamentale Folgen für meine Existenz. Der Andere, bei dem ich distanzlos anwesend bin, verweltlicht mich:

> Der Blick des Andern verleiht mir Räumlichkeit. Sich als erblickt erfassen heißt sich als verräumlich-verräumlichend erfassen.[432]

Von diesem Moment an bestimmt schon der Andere die Koordinaten der Welt. Einerseits bin ich sowohl von den Objekten der Welt in metrischer Große als auch von dem Anderen, der mich sieht, entfernt. Gleichzeitig kann ich den Anderen nicht in dieser neu gewonnenen, wie man auch sagen kann, objektiven Welt ergreifen, da er das Subjekt ist, das ich in meiner Erkenntnis nicht fassen kann (sonst würde ich selbst auch Subjekt). In dem Moment, in dem ich die Augen als Gegenstände wahrzunehmen aufhöre, erfahre ich die direkte Existenz des Anderen bei mir, und nicht in meiner Reichweite als Objekt der Welt, sondern als *jenseitiges* (im Sinn eines sich außer der Welt befindenden) Subjekt.[433] Neben der verräumlichenden Funktion hat der Blick auch die *verzeitlichende* Funktion. Sobald ich den auf mich gerichteten Blick erfasse, stelle ich fest, dass ich nicht alleine, sondern mit jemandem *gleichzeitig* mitanwesend bin: „Insofern ich den *Blick des Andern* erfasse, verleiht er *meiner* Zeit eine neue Dimension.“[434] Deswegen kann man sagen, dass der distanzlose Andere, der sich außer meiner Reichweite befindet, mir meine Gegenständlichkeit gibt und die gleichzeitige Anwesenheit[435] mit ihm, indem er mich erblickt. Mit dem Umtausch un-

---

430 Ebd., S. 465.

431 Ebd., S. 466.

432 Ebd., S. 480.

433 Siehe auch Hoche 1971, S. 180 f.

434 *SN*, S. 481.

435 Unter gewissen Voraussetzungen kann man vermuten, dass man in diesem Punkt der Blicktheorie Sartres eine Antwort auf das Problem der einheitlichen intersubjektiven Zeit findet, die in der Diskussion Schütz/Fink in Bezug auf die transzendentale Intersubjektivitätstheorie Husserls gestellt wurde. Ich zitiere die Aussagen von Fink: „Aber, nun Frage ich: wie ist es mit dem Jetzt? Den Unterschied von Hier und Dort, also die Räumliche Differenz von Hier und Dort, können Sie so auslegen, dass das Dortsein des Anderen sein Hier ist und mein

serer Rollen ist eine wichtige Konsequenz verbunden. Da ich mich nur als Objekt unter dem Blick des Anderen manifestiere, habe ich meine eigenen Möglichkeiten als Subjekt nicht mehr. Mit dem Verlieren dieser verliere ich auch meine Freiheit, die in meiner präreflexiven Situation verankert wurde. Der Andere dagegen manifestiert seine unendliche Freiheit: Ich bin unter seinem Blick wie erstarrt.

Der Verlust meiner Möglichkeiten als Verlust eigener Freiheit und die unendliche Freiheit des Anderen dagegen, die verweltlichende Funktion des Blicks und die herrschende Rolle des Anderen, welche mein ständiges ‚In-Gefahr-sein' bestimmt, das alles insgesamt bestimmt mich in der Welt und führt dazu, dass ich *nicht mehr Herr meiner Situation bin*: Der Andere sieht diejenigen Seiten meines Objektseins, die mir prinzipiell nicht zugänglich sind. Sartre nennt das die Knechtschaft[436], die ein Merkmal des neuen Modus meines Seins als Für-Andere ist. Der Bezug zwischen mir und dem Anderen ist der Bezug des *Kampfes*. Die anderen Leute, die ich sehe, sind für mich Objekte bis zu dem Moment, in dem jemand mich anblickt. Ich verliere mit einem Male eigene Macht und gerate in Knechtschaft zum Anderen, der eine direkte Macht ohne Distanz ausübt. Das bedeutet, dass er immer bei mir gleichzeitig anwesend und bei alldem nicht in dieser Welt erreichbar ist. Dass der Andere mich erblickt, hat zur Folge, dass ich damit entdecke, dass „ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, dass ich *gesehen werde*"[437].

So ist zu sagen, dass Sartre auf der ersten Etappe seiner Blickanalyse zu dem Begriff des Subjekt-Anderen gelangt. Dass der Andere bei mir *immer* als Subjekt anwesend

---

Hier für ihn das Dort. Aber können Sie dasselbe auch beim Jetzt? [...] Können Sie unterscheiden das Jetzt des Anderen, als sein Jetzt, und mein Jetzt? Oder wird nicht ein solcher Unterschied vielmehr überhaupt sinnlos? Die Differenz von Hier und Dort hält sich schon in der Dimension eines gemeinsam umfangenden Jetzt auf" (Schütz 1971, S. 120). Wie gesagt ist der Andere, der erblickende Andere distanzlos jenseits der Welt bei mir. Da dieser Bezug, wie Sartre es zu zeigen versuchte, ontologisch sein soll, bestimmt der Andere, indem er mich erblickt, die Gleichzeitigkeit in dem Moment, wenn ich seinen auf mich gerichteten Blick fühle. Mindestens ist dabei ein idealer gleichzeitiger synchronischer Punkt ‚Jetzt' für die beiden Zeitlichkeiten, meine und die des Anderen, bestimmt.

436 *SN*, S. 482.

437 Ebd., S. 467.

und ein unentbehrliches Faktum meiner Existenz ist, untermauert Sartre mit dem Verweis auf die pränumerische Realität des Anderen.

II.2.3.2. Die pränumerische Realität des Subjekt-Anderen

Nachdem ich aus der Situation des ‚Erblickt-Werdens', wer ich bin, welches Sein ich habe, erlernt und die distanzlose Anwesenheit des Anderen bei mir festgestellt habe, versuche ich mich von der konkreten Anwesenheit dieses Anderen zu überzeugen. Anders gesagt, versuche ich zu klären, was der Andere für eine Instanz, die mich erblickt, ist.

> Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an eine Tür zu legen, durch ein Schlüsselloch zu gucken.[438]

So beschreibt Sartre die imaginäre Situation im Treppenhaus, die den Wendepunkt in der Analyse des Blicks bildet. Dann habe ich, vor das Schlüsselloch gebeugt, die Schritte gehört und mich über meine zweifelhafte Tat zu schämen begonnen. Ich dachte, dass *jemand* da ist, aber es war ein blinder Alarm. *Niemand ist da*. Sartre weist auf eine Reihe von Fragen, die unvermeidlich auftauchen[439]: Ich schäme mich *vor* dem Anderen, aber wo ist er? Falls niemand mich gesehen hat, existiert ein realer Anderer? Verliere ich mein neu erworbenes Objekt-Sein und kehre ich zurück auf die Ebene meines präreflexiven Bewusstseins? Hier ist Sartre zu dem Punkt gelangt, der Existenz des Anderen ein neues fundamentales Charakteristikum zuzuschreiben. Es geht um die vertiefte Ausarbeitung der Definition des Anderen als die *abwesende Anwesenheit*, über welche ich am Anfang dieses Teils gesprochen habe. Diese Tatsache realisiert Sartre in einer spezifischen Dialektik der Anwesenheit/Abwesenheit des Anderen. Diese Alteration der Modi der Existenz des Anderen bei mir erklärt Sartre auf folgende Weise:

---

438 Ebd., S. 467.
439 Ebd., S. 497.

> Kurz, gewiß ist, daß *ich erblickt werde*; nur wahrscheinlich ist, daß der Blick an diese oder jene innerweltliche Anwesenheit gebunden ist.[440]

Erstmals war es ungewiss, dass ein Anderer mich erblickte. Dann habe ich mich vergewissert, dass niemand mich gesehen hat. Trotzdem verlässt mich das Schamgefühl nicht. Ich habe das Gefühl, der Andere sei überall. Und bei alldem kann ich seine *konkrete* faktische Anwesenheit bei mir nicht ergreifen. Ich dachte, dass ich einen meiner guten Bekannten sehe, aber es war ein Fehler, da es ein fremder unbekannter Mensch ist. Hört mein guter Bekannter auf, bei mir anwesend zu sein? Auf keinen Fall, behauptet Sartre. Seine Anwesenheit ist nicht modifiziert, sondern tritt in Form der *Abwesenheit* ein.[441] Mein Bekannter fehlt mir. Seine Abwesenheit bei mir weist auf seine mögliche Anwesenheit hin. Aber das betrifft die menschlichen Beziehungen nicht nur zwischen guten Bekannten. Sartre verallgemeinert das Verständnis des Begriffs:

> Kurz, in bezug auf jeden lebenden Menschen ist jede menschliche-Realität auf dem Hintergrund ursprünglicher Anwesenheit anwesend und abwesend. [...] Das Für-Andere-sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen-Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit im kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache. [...] Der Andere ist für mich überall anwesend als das, wodurch ich Objekt werde.[442]

In diesem Kontext bekommt der Andere einen unvermeidlichen Charakter: Trotz seiner körperlichen Abwesenheit scheint er als Subjekt überall zu sein. Was den allgemeinen Sinn dieser Stufe angeht, ist es wichtig einzusehen, dass es für Sartre von prinzipieller Tragweite ist, dass die ‚jenseitige' Anwesenheit des Subjekt-Anderen, sei es auch nicht in konkreter körperlichen Form, dabei implizit gemeint ist. Bei alldem spielt die Zahl der mich Erblickenden keine Rolle. Da ich mein Für-Andere-Sein habe, bin ich für den Anderen nur durch diesen Seinsmodus meines Selbst gegeben. Solche Art der Anwesenheit des Anderen bei mir nennt Sartre ‚pränumerisch'[443], wenn die Zahl der Anderen keine Rolle spielt. Die pränumerische Realität des Ein-

---

440 Ebd., S. 497.
441 Ebd., S. 498.
442 Ebd., S. 501 f.
443 Ebd., S. 504.

Anderen-Seins bezeichnet Sartre auch mit dem Heideggerschen Wort ‚Man'.[444] *Man* sieht mich. *Man* ist immer anwesend/abwesend bei mir. Es gibt da niemanden konkret, aber ich fühle mich, als ob Man mich erblickt. Mit diesem Begriff illustriert Sartre die abwesende Präsenz des Anderen bei mir. Es geht dabei um meine fundamentale Anwesenheit bei allen Menschen.[445]

Diese Ausführungen Sartres kann man in Form einer wichtigen These zusammenfassen: *Der konkrete Objekt-Andere kann bei mir zur Zeit abwesend sein, wenngleich der pränumerische Subjekt-Andere immer anwesend ist*.[446] Diese faktische körperliche Anwesenheit des Anderen in der Blick-Situation ist z.B. für Leo Fretz kein echter Beweis der ontologischen Präsenz des Anderen: „The physical presence of an other is not prerequisite for a look. There is not only a look when the other perceives me in the literal sense. [...] The less the other is psychically present as an object, the more strongly I experience his subjectivity."[447] Dann sagt er auch später, dass dieser nicht konkret anwesende Andere dem Über-Ich der Psychoanalyse ähnlich ist, und zieht auf Grund dessen die Konsequenz, dass es Sartre nicht gelungen ist, den Solipsismus wirklich zu überwinden.[448]

Dazu ist Folgendes zu bemerken. Wie wir gesehen haben, bezeichnet Sartre den Anderen als Objekt zwischen den anderen Objekten der Welt nur auf der ersten Etappe seiner Ausführungen, in der Situation, bevor der Andere mich erblickt. In diesem Fall geht es um seine konkrete körperliche Anwesenheit als Objekt, das ich wahrnehme. Aber indem er mich erblickt, dreht er die Situation um, da wir unsere Rolle umtauschen, und der Andere wird Subjekt, das mich erblickt. Im nachfolgenden Gedankengang verallgemeinert Sartre sowohl den Begriff des Blicks (da diese erblickende Funktion nicht nur die Augen haben können) als auch den Begriff des Anderen. Der letzte bedeutet von vornherein weniger die körperliche Präsenz, wie wir gesehen haben, sondern setzt die Abwesenheit des Anderen als jenseitiges Subjekt voraus. Sartre unterstützt damit seine These über die abwesende Anwesenheit des Anderen, die er

---

444 Ebd., S. 505.
445 Ebd., S. 502.
446 Ebd., S. 501 f. Hierzu auch Regenbogen 1969, S. 58.
447 Fretz 1992, S. 86.
448 Ebd., S. 87.

auch die ‚unbezweifelbare Existenz'[449] nennt, in welcher er unseren ursprünglichen Bezug fundiert. Sartre überwindet damit eher das Verständnis meiner und des Anderen körperlicher Koexistenz als Lösung des Problems der Intersubjektivität (wir haben gesehen, dass Sartre Husserl vorgeworfen hat, dass der letzte den Parallelismus der transzendentalen Egos statt der psychophysischen beweisen müsste[450]), als dass er in den Solipsismus zurückfällt.

Jetzt versuche ich, auf die Frage nach dem Zusammenhang der zwei für die Theorie der Intersubjektivität Sartres wichtigen Phänomene *Scham* und *Blick* einzugehen. Beide erlauben mir, sich über die Existenz des Anderen zu vergewissern. In dem präreflexiven Phänomen *Scham* vergewissere ich mich, dass es einen Anderen überhaupt geben kann, vor dem ich mich schäme. Wenn ich erblickt bin, kann ich mich schon über die konkrete Existenz des Anderen vergewissern, da ich den Blick erst dem konkreten Wesen in der Welt zuschreiben kann, das mich, indem es mich ansieht, zu dem Objekt macht. Dann zeigt die folgende Analyse Sartres, dass dieser erblickende Andere als Subjekt keine weltliche, sondern eine pränumerische Existenz hat. Und zum Schluss kommt er zu dem Gedanken über die pränumerische Realität des Anderen, der bei mir überall als die abwesende Anwesenheit charakterisierend ist. Kurz gesagt versucht Sartre durch die analytische Interpretation des Phänomens ‚Blick' die ontologische Begründung des Seins des Anderen zu gewinnen, genau diejenige, welche man aus dem existenziellen Zustand ‚Scham vor jemandem' ohne die spezielle analytische Arbeit entnehmen kann. Dies ist in dem Sinne zu verstehen, in welchem Heidegger sagte, dass das ontisch Selbstverständliche ontologisch ein Problem ist.[451]

Zusammenfassend lässt sich Folgendes sagen: Indem Sartre auf die Existenz des Anderen in der Scham hingewiesen hat, hat er die erste Bedingung[452] seiner Theorie erfüllt, dass die Existenz des Anderen selbstverständlich ist. Aus der Analyse der Situation ‚Erblickt-Werden' hat er die Konsequenz gezogen, dass der Andere eine prä-

---

449 *SN*, S. 505.

450 Kap. II.2.2.2.

451 Genau lautet der Heideggersche Satz in Bezug auf die Erörterung des Begriffs ‚In-der-Welt-sein' wie folgt: „Die ontisch triviale Rede vom ‚Haben einer Umwelt' ist ontologisch ein Problem" (Heidegger 1976, S. 58).

452 Hierzu Kap. II.2.2.

numerische Natur hat und folglich kein Objekt ist. Damit wird die dritte Bedingung seiner Intersubjektivitätstheorie erfüllt, dass der Andere sich als Subjekt, das kein Objekt in der Welt ist, kundgibt. Betrachten wir, wie Sartre die verbleibenden zwei Bedingungen jeder Theorie der Intersubjektivität erfüllt.

II.2.4. Die Frage nach dem Seinsbezug zum Anderen

Es bleiben noch zwei grundlegende Bedingungen der Intersubjektivität Sartres. Diese sind: (1) Das Cartesische Cogito ist der einzig mögliche Punkt für das Vergewissern der Existenz des Anderen (Kap. II.2.4.1.). (2) Der Bezug zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich ist nur als innere Negation auszuarbeiten (Kap. II.2.4.2.). Das Ausführen dieser Bedingungen ist deshalb von großer Tragweite, da von ihrer Realisation das Schicksal der Verwirklichung der ganzen Theorie der Intersubjektivität Sartres als der ontologischen Theorie abhängt. Vorrangig ist an dieser Stelle das Hauptanliegen Sartres in seiner Theorie der Intersubjektivität auf dieser Etappe der Verwirklichung der oben erwähnten zwei Bedingungen zu betonen: Er pflegte die Existenz des Anderen durch eine interne wechselseitige ontologische Beziehung von zwei Für-sichen (meines und das des Anderen) bzw. von zwei Subjekten (in keinem Fall als die erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Beziehung!) zu rechtfertigen. Wie Sartre diese Bedingungen realisiert, stelle ich in diesem Kapitel dar.

II.2.4.1. Das Cogito als Ausgangspunkt für die Intersubjektivität

In dem präreflexiven Cogito, das Sartre als die Grundlage des Bewusstseins bezeichnet, ist der Bezug zwischen dem Immanenten (Bewusstsein) und dem transzendenten (Phänomen) auf Grund des ontologischen Beweises ermöglicht. Jetzt gilt es zu klären, wie Sartre den zweiten wichtigen Punkt seiner phänomenologischen Ontologie, in dem Inneren des Cogito den Bezug zu dem Anderen zu finden, realisiert. Sartre selbst sagt, dass das Besondere meines Seins als der menschlichen Realität darin besteht, dass ich Für-sich-für-Andere bin.[453] Wenn ich Für-sich bin, befinde ich mich auf der präreflexiven Ebene. Wenn ich Für-Andere bin, habe ich mein Objekt-Ich, das der Andere erblickt. Mein Objekt-Ich kommt unter dem Blick des Anderen zum Vor-

---

453 *SN*, S. 401.

schein. Dabei erlebt meine präreflexive Situation die Modifikation: Es wird reflexiv. Das bedeutet, dass ich mich in meinem Für-sich-für-Andere gleichzeitig auf zwei Ebenen befinde: auf der präreflexiven (Für-sich) und der reflexiven (als Objekt-Ich unter dem Blick des Anderen). Da der Unterschied zwischen der reflexiven und der präreflexiven Struktur des Bewusstseins für die Ontologie Sartres entscheidend ist, möchte ich auf die Frage eingehen, welches Cogito, das reflexive oder das präreflexive, im eigentlichen Sinn des Wortes intersubjektiv ist.

Da das cartesische Cogito als ‚Ich denke' die Frage nach der Seinsweise des ‚Ich' impliziert, die Frage, welche einen besonderen Platz in der phänomenologischen Ontologie Sartres einnimmt, ist auf die non-egologische Konzeption des Bewusstseins als den grundlegenden Gesichtspunkt der Theorie Sartres zuerst einzugehen. Diese ist in seinem Frühwerk *Die Transzendenz des Ego* realisiert. In Hinsicht auf die Ausarbeitung des Problems ‚Ich' und als Folge der non-egologischen Konzeption des Bewusstseins kann man diese frühere Arbeit auch als das erste Programmwerk Sartres betrachten.

II.2.4.1.1. Das transzendente Ich

Das absolute Bewusstsein ist bei Sartre dadurch charakterisiert, dass es in ihm weder ein Objekt[454] noch das Ich gibt. Dass das Ich in dem Bewusstsein nicht vorhanden ist[455], ist ein Schwerpunkt in der Auseinandersetzung Sartres mit der phänomenologischen Position Husserls. Dieser Aspekt kennzeichnet den Unterschied zwischen diesen zwei Phänomenologen am deutlichsten. Es handelt sich um die Struktur des Bewusstseins, die bei Husserl als *egologisch,* bei Sartre dagegen als *non-egologisch* zu verstehen ist. Wie wir in dem Teil über Husserl gesehen haben, ist der Vollzieher des intentionalen Aktes das transzendentale Ich[456], das die notwendige und nicht auszuschaltende Instanz ist. Bei Sartre ist das nicht der Fall. Es handelt sich um einen Sta-

---

454 Hierzu Kap. II.1.2.2.

455 Hierzu Ströker/Janssen 1989 S. 252 ff. Auch Kap. I.2.2. und II.2.3.

456 Vgl. hierzu auch Gurwitsch, 1975: „In den *Ideen* und den späteren Schriften hat Husserl eine egologische Auffassung des Bewusstseins vertreten; - dementsprechend deutet er das cogito als eine spezifische Weise ichlicher Aktivität. Akte in der Form Cogito entspringen aus dem Ich, gehen aus ihm hervor; indem es einen solchen Akt erlebt, lebt das Ich in ihm." (S. 281).

tus des Ich, das in Bezug auf das Bewusstsein transzendent ist. Sartre charakterisiert sein eigenes Hauptanliegen so:

> Wir wollen hier zeigen, daß das Ego weder formal noch material *im* Bewußtsein ist: es ist außerhalb, *in der Welt*; es ist ein Sein der Welt, wie das Ego anderer.[457]

Die Hauptidee Sartres in diesem Werk besteht darin, dass das Bewusstsein rein von jedem möglichen Inhalt ist, sei es das transzendente Ding oder das Ich als das personifizierte Merkmal des Bewusstseins. Besäße das Bewusstsein in seiner Transzendentalität solch eine Instanz wie das Ich, würde es unvermeidlich schwer und seine Reinheit[458] ginge verloren. Diese Idee stimmt der Idee des absoluten Bewusstseins in *SN* zu. In diesem Hauptwerk Sartres geht es um die Radikalisierung des Verständnisses der Bewusstseinsstruktur, wenn Sartre über das Bewusstsein als die absolute Leere spricht.[459] Man kann deswegen das in *TE* dargestellte Bewusstsein ohne Ich als die erste Probe der Theorie des absoluten Bewusstseins betrachten.

Zuerst mache ich nun einige terminologische Bemerkungen. Wie man aus dem Titel *Die Transzendenz des Ego* entnehmen kann, steht im Zentrum der Analyse Sartres der Begriff des transzendenten ‚Ego'. Es ist wichtig, die Struktur des Ego zu klären. Sartres Grundidee besteht darin, dass er das Ego als die Einheit von dessen zwei Seiten versteht: Es gibt das Ich als das formale Phänomen und das ICH als konkretes psychophysisches Phänomen.[460] Das Ich als psychisches Phänomen ist die Einheit der Handlungen. Das ICH[461] als psychophysisches Phänomen ist die Einheit der Zustände und der Qualitäten.[462] Grob gesagt geht es um den psychischen und den materialen Aspekt eines transzendenten Phänomens des Ego. Der Bezug zwischen dem psychischen Ich und dem materialen ICH beschreibt Sartre anhand der Analogie in Form des Bezugs zwischen dem Punkt und drei Dimensionen.[463] Gleichzeitig sind diese zwei Seiten nur als das theoretische Konstrukt zu verstehen, da wir es de facto mit *ei-*

Und mit Gurwitsch, 1941: "[…] the phenomenological analysis reveals the act as emanating from a source called 'the pure ego'" (S.326).

457 *TE*, S. 39.

458 Vgl. *TE*, S. 47.

459 *SN*, S. 27.

460 *TE*, S. 43.

461 Diese Seite des Ego nennt Sartre auch das 'materiale ICH' (*TE*, S. 55).

462 *TE*, S. 59.

463 Ebd., S. 46.

nem transzendenten Ego zu tun haben. Sartre schreibt den für das Verständnis seiner Theorie des transzendenten Egos wichtigen Satz wie folgt: „Wir beginnen zu ahnen, dass das Ich und das ICH eins sind.“[464] Diese Unterscheidung zwischen dem Ich und dem ICH hat eine methodische Bedeutung, da Sartre erst die Analogie dieses psychischen Ichs mit dem Ich in der transzendentalen Philosophie bei Kant und Husserl in dem reflexiven Cogito zu finden versucht. Sein eigentliches Anliegen besteht darin zu zeigen, dass das Ich der Reflexion in der Transzendentalphilosophie und das Ich in seiner non-egologischen Theorie nicht ein und dasselbe sind. Sein psychisches Ich ist ein transzendentes Phänomen.

Methodisch wichtig ist zu zeigen, dass Sartre diese Frage über die Seinsweise des Ego mit der Idee über das präreflexive Bewusstsein als Grundlage des Bewusstseinslebens, die er, wie wir gesehen haben, in *SN* deutlich vertreten hat, verbindet.[465] Im Folgenden beziehe ich mich auf zwei Argumente, die Waldenfels bezüglich der Theorie des non-egologischen Bewusstseins formuliert hat[466], und versuche zu zeigen, wie diese in der Theorie des transzendenten Ich bei Sartre funktionieren. Diese sind: (1) Das Ich ist für die Einheit des Bewusstseins nicht notwendig,[467] und (2) das reine Ego ist nirgends zu finden.[468]

a) Das Ich als Garant der Einheit des Bewusstseins ist überflüssig

Dieses Argument ist auch als die funktionelle Überflüssigkeit des transzendentalen Ich zu bezeichnen. Die Ausführungen Sartres sind eng mit dem Hauptcharakteristikum des Bewusstseinslebens, mit seiner Intentionalität, verbunden. Wir haben gesehen, dass das transzendentale Ich bei Husserl einen persönlichen Charakter[469] hat. Es ist habituell und bildet einen so genannten Identifikationspol, der Garant der Einheit des Bewusstseinslebens ist. Sartre behauptet etwas radikal anderes: Das Bewusstsein braucht keinen Ichpol, um die Einheit seines Lebens zu konstituieren. Diese These

---

464 Ebd., S. 59.

465 Wohl aber ist zu bemerken, dass Sartre den Begriff des präreflexiven Bewusstseins von *SN* auf der Stufe von *TE* noch nicht anwendet. Er spricht hier über das ‚unreflektierte Bewusstsein‘ oder auch das ‚Bewusstsein ersten Grades’, das gleichzeitig das thetische Bewusstsein von einem Objekt und das nicht-thetische Bewusstsein von sich selbst ist. (*TE*, S. 46 ff.)

466 Waldenfels 1983, S. 17 ff.

467 Ebd., S. 18.

468 Ebd., S. 18.

469 Zum Thema des ‚Ich’ bei Husserl siehe Kap. I.2.2.

Sartres ist entscheidend in Bezug auf die Auseinandersetzung mit der Konzeption der Intentionalität Husserls:

> Doch ist es gewiß, daß die Phänomenologie es nicht nötig hat, auf dieses vereinigende und individualisierende Ich zu rekurrieren. Das Bewußtsein definiert sich ja durch die Intentionalität. Durch die Intentionalität transzendiert es sich selbst, vereinigt es sich, indem es sich entgeht.[470]

Für die Begründung dieser These nimmt Sartre Zuflucht zu Husserls Zeitphänomenologie, indem er sagt, dass von dem transzendentalen Ich keine Rede[471] im *Zeitbewusstsein* war. In der Theorie des Zeitbewusstseins Husserls ist die wichtige Intuition schon einbegriffen: Indem das Zeitbewusstsein auf sich selbst verweist, vereinigt es sich selbst. Man kann, bemerkt Sartre, in diesen Vorlesungen Husserls das Ich weder auf der Ebene der Objektkonstitution noch auf der Ebene der ‚Selbstkonstitution' des Zeitflusses finden.[472] Und Sartres eigene Argumentation gegen das vereinigende Ich

---

470 *TE*, S. 44.

471 Ebd., S. 44 f. Waldenfels schreibt darüber: „Die *noematische* Einheit des Bewusstseins ergibt *sich* vom gemeinten Gegenstand her; sie ist garantiert durch den Sinn bzw. die Intentionalität, hinter die wir nicht zurückgehen können. [...] Die *reelle* Einheit des Bewusstseins stellt sich her im Fluss und in den Strukturen der Zeit [...]" (Waldenfels 1983, S.18). Aron Gurwitsch argumentiert (sehr nahe zur Argumentation Sartres) zu diesem Punkt auf folgende Weise. Es gibt in der Phänomenologie zwei Arten der Einheit des Bewusstseinslebens. Die erste Einheit vereinigt die zeitlich getrennten Objekte, die dasselbe Objekt präsentieren, wie zum Bespiel 2+2 = 4. Sie existiert nur dank des Bewusstseins dieses Objekts. Folglich, sagt er, ist das keine reale Einheit, da sie von der intentionalen Struktur des Bewusstseins abhängig ist. Man braucht kein Ego, um die Einheit einer solchen Art zu konstituieren. Die zweite Einheit des Bewusstseins verbindet die zeitlich dauernden Akte. Das ist die reale Einheit. Hier weist Gurwitsch ebenfalls auf dieses bei Sartre hervorgehobene Faktum hin, dass Husserl in *Zeitbewusstsein*, um die Einheit des zeitlichen Bewusstseins erklären zu können, nie zum reinen Ego Zuflucht nimmt: „The unity of consciousness in no way depends upon the ego; conversely the latter is rendered possible by the former. The hypothesis of the transcendental ego thus turns upon the difference between the empirical and the transcendental ego" (Gurwitsch 1941, S. 328 f.). Und unten: "Consciousness has no egological structure; its acts do not spring from a source or center called ego. Consciousness is defined by intentionality" (S. 330).

472 *TE*, S. 44 f. Man kann die Parallele mit Berücksichtigung der Problematik der thetischen und nicht-thetischen Erinnerung mit dem bei Husserl formulierten Gesetz des Zeitbewusstseins R(Wa)=Va (Kap. I.1.2.1.) ziehen. Unter Va versteht Husserl die Vergegenwärtigung eines Objektes (man kann voraussetzen, dass es genau das ist, was Sartre mit dem Terminus die ‚nicht-thetische Erinnerung' bezeichnet), unter R(Wa) eine Reproduktion der Wahrnehmung dieses Objektes R(Wa) (oder die Reflexion als solche bei Sartre). Ist diese Analogie nicht ohne Grund, haben wir mit dem Folgenden zu tun: Sartre hat Recht, wenn er sagt, dass keine Rede in der Zeitanalyse bei Husserl vom Ich war. Aber es gab bei Husserl auch keine Rede

wird auf der intentionalen Struktur des nicht-thetischen (in *SN* präreflexiven) Bewusstseins aufgebaut. Dieses thetische Bewusstsein von einem Objekt ist gleichzeitig das nicht-thetische Bewusstsein von sich selbst. Es gibt keine zwei Bewusstseine, sondern nur ein präreflexives Bewusstsein als eine Einheit. Genau für dieses einheitliche Bewusstsein ist das Ich als der Garant der Einheit des Bewusstseinslebens nicht notwendig. Es ist überflüssig.[473]

b) Das reine Ego ist nirgends zu finden

Dieses Argument der non-egologischen Theorie besteht darin, dass das Ego in dem ganzen Bewusstseinsfeld nicht zu finden ist. Da Sartre zwischen dem unreflektierten Bewusstsein und dem auf dieses Bewusstsein gerichteten reflexiven Bewusstsein unterscheidet,[474] kann man die weitere Argumentation Sartres in Form der folgenden Frage formulieren: Zu welchem von diesen Bewusstseinen gehört das Ich, auf welcher Ebene, reflexiver oder unreflektierter, erscheint es, wenn es überhaupt im Feld des Bewusstseins zum Vorschein kommen kann?

Zuerst folgen wir den Ausführungen Sartres, die die Beziehung zwischen dem unreflektierten Bewusstsein und dem Ich betreffen.[475] Hier weist er auf eine spezifische Schwierigkeit hin. Diese besteht darin, dass, sobald der Phänomenologe einen unreflektierten Zustand erfassen will, dieser letzte sofort reflexiv wird. Sartre bemerkt, dass schon Husserl entdeckt hat, dass „ein unreflektiertes Denken eine radikale Modifikation erfährt, wenn es reflektiert wird“[476]. In einer konkreten Erfahrung kann dieser

---

vom Ich nicht nur auf der präreflexiven Ebene Va (oder nicht-thetischen Erinnerung bei Sartre), sondern auch auf der reflexiven R(Wa) (oder der reflexiven Erinnerung). In diesem Sinn ist die Zuflucht zu der Zeitphänomenologie Husserls nicht charakteristisch. Außerdem ist es erklärungsbedürftig, warum Sartre die Erinnerung als solche ausgewählt hat, um die Art und Weise, wie das Ich in der reflexiven Erinnerung zum Vorschein kommt, illustrieren zu können. Kann man nicht mit dem gleichen Erfolg sagen, dass man, indem die Erinnerung über die nicht-thetische Situation repräsentiert, diese damit reflektiert?

473 *TE*, S. 45. Vgl. Lutz-Müller 1976, S. 29.

474 *TE*, S. 46 ff.

475 Ebd., S. 49 ff.

476 Ebd., S. 49. Aron Gurwitsch erklärt das Faktum, dass das unreflektierte Bewusstsein bei der Reflexion nicht in seiner Gegebenheit erfasst werden kann, durch den Verlust der Spontaneität des ersten: „Reflection entails a modification of the acts concerned by it. Because of its being grasped the act is deprived to some extent of its spontaneity; having simply been experienced, the act when grasped is objectivated, it becomes the terminus of another act bearing upon it” (Gurwitsch 1941, S. 331).

Bewusstseinsstyp nicht erfasst werden, da er sofort reflexiv wird. Deswegen ist es ein Problem, die Unreflexivität in seiner ‚Reinheit' erfassen zu können. Diese Situation ist für Sartre in Form der ‚nicht-thetischen Erinnerung' denkbar, in welcher sich das nicht-thetische (unreflektierte) Bewusstsein erfassen lässt. In der nicht-thetischen Erinnerung erscheint das unreflektierte Bewusstsein als solches.[477] Sartre macht ein Beispiel: Ich erinnere mich, dass ich gestern in meine Lektüre vertieft war. Dann sind das Wesentliche in meiner Erinnerung nicht die verschiedenen Details (Zeilen, Umstände der Lektüre usw.), sondern in dieser Erinnerung taucht eine Dichte des Bewusstseins des ersten Grades (des präreflexiven) auf, in welcher alle Dinge dargestellt werden können und dieses Bewusstsein selbst seinerseits kein Objekt der Reflexion ist. Es gibt nur das Bewusstsein vom Buch, während ich das Buch las, und „es gab kein *Ich* im unreflektierten Bewußtsein"[478]. Fazit dieser ersten Untersuchung: Die unreflexiven Erinnerungen zeigen kein Ich auf der unreflektierten Ebene. Wenn ich zum Beispiel einer Straßenbahn nachlaufe, sagt Sartre, gibt es nur das Bewusstsein von-der-einzuholenden-Straßenbahn und gar keinen Hinweis auf das Ich, das der Straßenbahn nachläuft.[479]

Als Nächstes übernimmt Sartre die Prüfung des reflexiven Bewusstseins, ob das Ich dieser Ebene einwohnt. Wobei er die Bemerkung macht, dass man das Cogito als reflexive Struktur in der Form ‚Ich denke' versteht.[480] Das Ich verleiht dem reflexiven Akt einen persönlichen Charakter und ist in allen reflexiven Akten unentbehrlich. In der reflexiven Erinnerung[481] (im Gegenteil zu der nicht-thetischen Erinnerung) kann ich mich nicht nur an die Landschaft, sondern auch an das Ich, das die Landschaft angeschaut hat, erinnern. Fazit dieser Untersuchung: Das Ich kommt bezüglich der Reflexivität vor.

---

477 *TE*, S. 49.

478 Ebd., S. 50.

479 Vgl. dazu Gurwitsch 1941: „The ego, like all other objects, falls under the phenomenological reduction, so that to speak correctly we ought to say, Sartre maintains, ‚there is a consciousness of this chair,' instead saying, 'I am conscious of this chair'" (S. 330).

480 *TE*, S. 47 f.

481 Sartre schreibt dazu: „Das ist es, was Husserl in *Das innere Zeitbewußtsein* die Möglichkeit nennt, *in der Erinnerung zu reflektieren*" (*TE*, S. 48). Zum Thema der Reflexion in der Erinnerung siehe *Ideen I*, S. 78 und Kap. I.1.2.1.

Wie das Ich in der Reflexion zum Vorschein kommt, beschreibt Sartre in *TE* wie folgt. Es gibt das unreflektierte Bewusstsein von sich selbst und von einem Objekt. Das ist das Bewusstsein des ersten Grades. Auf dieses Bewusstsein ist das reflektierende Bewusstsein des zweiten Grades ausgerichtet. Das erste wird zum Objekt des zweiten. Gleichzeitig kommt ein neues Objekt zum Vorschein, das weder zur Ebene des unreflektierten Bewusstseins gehört, da dieses eine absolute Interiorität ist, noch einen gleichen Status wie das transzendente Objekt des reflektierten Bewusstseins haben kann. Dieses Objekt, das in dem reflexiven Akt auftaucht, ist das *transzendente* Ich, sagt Sartre.[482] So ist resümierend zu sagen: Das Ego in der Theorie Sartres in *TE* ist kein Bewohner des Bewusstseins, sondern die transzendente Instanz. Das Ich als das formale vereinigende Prinzip hat keinen Platz in dem unreflektierten grundlegenden Bewusstsein[483] und kommt nur anlässlich des reflexiven Akts zum Vorschein.

> Das transzendentale Ich hat also keine Existenzberechtigung. Dieses überflüssige Ich ist jedoch außerdem schädlich. Die Existenz des Bewußtseins ist ja ein Absolutes, denn das Bewußtsein ist Bewußtsein von sich selbst. Das transzendentale Ich ist der Tod des Bewußtseins.[484]

Im Kontext der oben geschriebenen non-egologischen Konzeption des Bewusstseins möchte ich auf den Status des Ich in der ontologischen Phänomenologie Sartres hinweisen. Wir haben gesehen, dass Sartre unter dem transzendenten Ego die Einheit seiner formalen Seite (das Ich) und seiner psychophysischen Seite (das ICH) versteht. Und über dieses in diesem Sinn verstandene Ego als volles Phänomen sagt Sartre, es sei kein Objekt in einem gewöhnlichen Sinne:

---

482 *TE*, S. 54. Hierzu auch Gurwitsch 1941: „The general results of Sartre's investigation may be formulated as follows. The ego exists neither *in* the acts of consciousness nor *behind* these acts. It stands *to* consciousness and *before* consciousness. It exists in the world as worldly transcendent existent" (S. 337).

483 „Gäbe es ein Ich in dieser nicht-thetischen und unmittelbaren Selbstgegebenheit der Intention, könnte diese sich dann nicht mehr restlos und primär auf den intendierenden Gegenstand beziehen, da sie sich gleichursprünglich auf das Ich zurückbeziehen müßte" (Lutz-Müller 1976, S. 31).

484 *TE*, S. 45.

> […] das Ego ist nämlich ganz einfach ein Objekt, das nur der Reflexion erscheint und das auf Grund dieser Tatsache radikal von der Welt abgeschnitten ist. Es lebt nicht auf derselben Ebene.[485]

Anders gesagt, will Sartre zeigen, dass das Ego als das Gesamtphänomen das transzendente Objekt (in Bezug auf das Bewusstseinsleben) ist, das aber nicht in der Welt vorhanden ist. Was die Möglichkeit der Wahrnehmung des Ego angeht, behauptet Sartre, dass das Ego, sobald ich es reflektierend erfassen will, sofort verschwindet.[486] Wir haben es hier mit einer Art Paradoxie zu tun: Das Ego kommt nur anlässlich der Reflexion zum Vorschein, aber wenn ich es reflexiv zu erblicken versuche, erfasse ich nichts. In diesem Sinn kann man Sartres Analogie des Ich mit einem Kieselstein[487] in einem Wasserstrom gut verstehen. Das Ich erscheint anlässlich der Reflexion ‚verhüllt', undeutlich', wie ein Kieselstein auf dem Grund des Wassers. Blicke ich es an, verschwindet es sofort.

Aber gehen wir von dem frühen philosophischen Werk zu der Hauptarbeit Sartres *SN* und versuchen uns die Klarheit zu verschaffen, was Sartre schon in diesem Werk unter dem Ich versteht. Hier bewahrt er seinen Hauptgedankengang, indem er sagt, dass mein Ich nur bezüglich des reflexiven Aktes zum Vorschein kommt. Dabei gibt es wesentliche Unterschiede: Ich erfahre auch mein transzendentes Ego, aber unter dem Blick des Anderen (nicht in meinem inneren reflektierenden Blick!), und dieses Ego deutet Sartre in *SN* als Objekt-Ich. Das so verstandene Ich steht auf der gleichen Ebene wie die Objekte der Welt, da der Blick des Anderen mir als dem Objekt unter dem Blick des Anderen meinen objektiven Raum und die Zeit verleiht.[488] Hier sehen wir, dass Sartre kardinal Anderes als in *TE* behauptet: Er bezeichnet das Ich schon direkt als ein Objekt mit dem gleichen Status wie andere Dinge in der Welt. Ich bezeichne deswegen das Ego in *SN* als das objektivierte im Vergleich zu seinem idealen funktionellen Status in *TE*. Das ist Zeichen dessen, dass es eine bestimmte Diskrepanz in der Theorie Sartres bezüglich der Definition des Ich gibt. Im Folgenden, bei der Analyse der Verwirklichung der internen Negation, werden wir mit dem gleichen

---

485 Ebd., , S. 75.

486 Ebd., S. 79.

487 Ebd., S. 53. Siehe auch Barnes 1992, S. 29.

488 "Sich als erblickt erfassen heißt sich als verräumlicht-verräumlichend erfassen" (*SN*, S. 480).

Problem zu tun haben, welches ‚Ich', das objektivierte Ich oder das ideale Ich, bei Sartre gemeint ist.

Die weiteren Bemerkungen betreffen die Hauptpunkte der Auseinandersetzung Sartres mit Husserl. Der erste Punkt betrifft die reflexive bzw. präreflexive Struktur des Bewusstseins, der zweite den Bezug des Ich zu dem Bewusstsein in beiden phänomenologischen Konzeptionen.

(1) Wir haben gesehen, dass das transzendentale Ich bei Husserl das sicherste apodiktische Prinzip in der Theorie ist und eine stiftende Funktion in seiner Intersubjektivitätskonzeption hat: Es ist im transzendentalen Sinn das Erste. ‚Mein' transzendentales Ego konstituiert das andere transzendentale Ego (*alter ego*) oder, besser, enthüllt es in den eigenen immanenten intentionalen Leistungen schrittweise dank der Methode der statischen Analyse. Ich möchte zwei Zitate von Husserl und von Sartre bezüglich des Problems der Reflexivität darstellen, damit der Unterschied zwischen beiden phänomenologischen Konzeptionen klar wird. Husserl sagt in seinem englischen Vortrag über die phänomenologische Methode:

> Ich als Phänomenologe darf keine anderen Aussagen machen als solche der Ichreflexion. Ich darf nicht sagen: 'Der Himmel ist blau', sondern höchstens 'Ich sehe, daß der Himmel blau ist'.[489]

Etwas kardinal Anderes behauptet Sartre in *TE*:

> Der gewisse Inhalt des Pseudo-*cogito* ist nicht 'ich habe Bewußtsein von diesem Stuhl', sondern 'es gibt Bewußtsein von diesem Stuhl'.[490]

Das präreflexive Bewusstsein Sartres ohne Ich und das reflexive transzendentale Bewusstsein Husserls mit dem transzendentalen Ich als Aktvollzieher, das sind die Stichwörter, durch welche der Unterschied zwischen diesen zwei Phänomenologen am deutlichsten zu charakterisieren ist.

(2) Was das transzendentale Ich bei Husserl angeht, formuliert Sartre seinen Einwand gegen Husserl in seinem Vortrag *SS* auch so:

---

489 *Methode*, S. 215.
490 *TE*, S. 54.

> Es gibt keinen Inhalt des Bewußtseins; es gibt, was meiner Meinung nach der Irrtum Husserls ist, kein Subjekt hinter dem Bewusstsein oder etwas wie eine Transzendenz in der Immanenz, wenn es sich um das Selbstbewußtsein handelt: es gibt allein und durchgängig Bewußtsein.[491]

Dieses Zitat steht in dem Zusammenklang mit der non-egologischen Konzeption des Bewusstseins in *TE* und der These, dass das präreflexive Cogito die Grundlage des Bewusstseinslebens in *SN* ist. Hier ist für uns das Faktum von besonderer Wichtigkeit, dass Sartre direkt den Begriff 'Transzendenz in der Immanenz'[492] nennt, den ich in dem Teil über Husserl ausführlich diskutiert habe.[493] Hier kann man eine wichtige Konsequenz ziehen: Beide Begriffe, das Ich als 'Transzendenz in der Immanenz' und die primordiale Welt als 'immanente Transzendenz', die in *CM* ihren problematischen Status gezeigt haben[494], sind in der Theorie Sartres unmöglich, da er sein Bewusstsein als die Leere und nicht substantiell charakterisiert.

II.2.4.1.2. Entdeckung meines Ego

Nach der Darstellung der Hauptzüge der Blicktheorie Sartres, die den Zugang zum Anderen als Subjekt präsentiert, und dem Exposé der Hauptthesen seiner non-egologischen Konzeption gehe ich unmittelbar zu dem Brennpunkt seiner ganzen Konzeption der Intersubjektivität über. In diesem Kapitel geht es schon direkt um die wichtigste Bedingung, das cartesische Cogito sei der einzig mögliche Ausgangspunkt für die Konstitution der Intersubjektivität.

Unter dem Blick des Anderen gewinne ich mein Objekt-Ich. Das war eines der Hauptergebnisse der Blickanalyse Sartres. Jetzt möchte ich auf die theoretischen Hintergründe dieses Ergebnisses hinweisen. Die These Sartres lautet: *Mein präreflexives Bewusstsein erlebt unter dem Blick des Anderen die Modifikation*. Mein Bewusstsein wird damit reflexiv, und als Folge kommt mein Ego zum Vorschein.[495] Die Analyse dieser Modifikation beginnt Sartre mit der Beschreibung der präreflexiven

---

491 *SS*, S. 288.
492 *Ideen I*, *§57*.
493 Kap. I.1.1., I.2.2. und I.2.3.2.
494 Kap. I.2.3.2.
495 *SN*, S. 469.

Situation,[496] in welcher ich mich befinde, bevor ich erblickt werde. Es ist erforderlich zu klären, was Sartre unter dem Terminus versteht. Dieser Begriff ‚Situation' ist eng mit dem Begriff des ‚präreflexiven Cogito' verbunden. Bevor der Andere mich erblickt, befinde ich mich auf der Ebene meines präreflexiven Bewusstseins (Für-sich), wo ich absolut frei bin und noch keine Definition von mir selbst (als Ich) habe. Das folgende Beispiel Sartres in *TE* kann uns helfen, das zu verstehen. Auf dieser unreflektierten (präreflexiven) Ebene gibt es kein Ich, das z.B. der Straßenbahn nachläuft, sondern das Bewusstsein von-der-einzuholenden-Straßenbahn.[497] Und diesen ganzen Komplex aus dem präreflexiven Für-sich und seinem intentionalen ‚von' nennt Sartre in *SN* die ‚Situation'. Dann fühle ich plötzlich den auf mich gerichteten Blick. Und genau in diesem Punkt passiert diese Modifikation meines präreflexiven Bewusstseins. Mein Für-sich wird Für-Andere. Als Ergebnis dieser merkwürdigen Verwandlung kommt mein Ich in der reflexiven Struktur zum Vorschein. Wichtig ist, dass mein Ich bis zu dem Moment noch nicht thematisiert ist, bevor ich die auf mich gerichteten Augen bemerke:

> [...] solange wir das Für-sich in seinem Alleinsein betrachteten, konnten wir behaupten, daß das unreflektierte Bewußtsein nicht durch ein Ich bewohnt sein könnte: das Ich bot sich als Objekt nur dem reflexiven Bewusstsein dar.[498]

Mit einem Male bekomme ich mein Ich, das als Objekt unter Anderen Objekten in der Welt als ein Körper zu verstehen ist. Ich gewinne diese Seite meiner Existenz, die mir in meinem ‚Alleinsein' nicht zugänglich ist: „Es genügt, daß der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin".[499] Damit wird die existenzielle Bedeutung der Intersubjektivität in der phänomenolgischen Ontologie Sartres erklärt. So ist zu resümieren: Ich gewinne unter dem Blick mein eigenes Sein, indem ich erlebe, dass ich dieses konkrete Sein als dieser konkrete Körper für den Anderen bin. Gleichzeitig verliere ich meine Subjektivität, indem ich mein Für-sich gegen An-sich als Objekt wechsele und mir als einem Objekt der Platz in der Welt zukommt.

---

496 Ebd., S. 475.
497 Ebd., S. 51.
498 Ebd., S. 470.
499 Ebd., S. 473.

> So ist der Andere zunächst für mich das Sein, für das ich Objekt bin, das heißt das Sein, *durch das* ich meine Objektheit gewinne.[500]

Berücksichtigen wir dieses Ergebnis der Blicksituation, ergeben sich zwei wichtige Fragen, die im Folgenden beantwortet werden müssen: (1) Wir haben gesehen, dass Sartre den Terminus ‚Cogito' in zwei Varianten verwendet: Erstens als das präreflexive Bewusstsein, das die Grundlage des reflexiven ist[501], und zweitens als das reflexive Bewusstsein. Es ist nun die Frage zu klären, welches Cogito (reflexives oder präreflexives) Sartre meint, wenn er darüber als Ausgangspunkt der Intersubjektivität spricht. Welches Cogito von beiden ist intersubjektiv? (2) Warum kommt mein Ich unter dem Blick des Anderen zum Vorschein? Welche Bedeutung hat diese reflexive Modifikation meines Bewusstseins?

Aber vorerst ist zu zeigen, welchen Sinn die These Sartres über das Cogito als Ausgangspunkt der Konstitution der Intersubjektivität im Allgemeinen auch haben kann. Diesen Gedanken hat er aus der Auseinandersetzung mit der Intersubjektivitätskonzeption von Hegel entnommen. Die Herr-Knecht Dialektik, wenn beide Bewusstseine nur Momente eines Selbstbewusstseins sind, ist auf der sichersten Grundlage entwikkelt, auf der Grundlage der Apodiktizität des ‚Ich bin', welche aus dem Grundprinzip ‚Ich denke' herzuleiten ist. Das sicherste Prinzip eigener Existenz kann zum Ausgangspunkt der Begründung, des Anerkennens, des Stiftens (je nach der Methode der möglichen Ausarbeitung der Theorie der Intersubjektivität) der anderen Existenz (oder: der Existenz des Anderen) dienen.[502] Falls man die Intersubjektivität auf der erkenntnistheoretischen Ebene entwickeln will, impliziert man unvermeidlich das Verständnis der intersubjektiven Beziehung als die Subjekt-Objekt-Relation. Und in diesem Fall kann keine Rede von der Gleichrangigkeit der Subjekte sein. Auf Grund dessen wählt Sartre die Interiorität des cartesischen Cogito als den einzig möglichen und sichersten Ausgangspunkt für den Zugang zu der anderen Existenz als Subjekt (nicht Objekt). Der Bezug zwischen zwei Subjekten wird bei Sartre im Folgenden als

---

500 Ebd., S. 486.

501 Ebd., S. 33.

502 Ebd., *SS*. 442, 482. Auch Waldenfels 1983: „Als adäquaten Ausgangspunkt für eine Theorie des Anderen betrachtet Sartre daher das *Cogito*; denn in der konkreten Gegenwart meiner selbst muss sich die ebenso konkrete Gegenwart eines bestimmten Andern bekunden" (S. 88 f.).

die interne Negation ausgearbeitet. Kurz: Aus der ontologischen Gewissheit[503] des Ich kann die ontologische Gewissheit des Nicht-Ich oder des Anderen hergeleitet werden.

Ich versuche jetzt einen kurzen Einblick in die cartesische These *ego cogito ergo sum* zu verschaffen. Diese vollständige Hauptthese Descartes', die in der Sekundärliteratur auch das Cogito-Argument[504] genannt wird, hat folgende Hauptmerkmale.[505] Erstens geht es um den Denkakt als solchen, der als Prozess auch im Sinne des Husserlschen ständigen intentionalen Bewusstseinsflusses zu verstehen ist. Es gibt den Denkakt von ‚etwas', und dieses Etwas kann eingeklammert werden, da nur der Vollzug des Denkaktes für das Cogito charakteristisch ist. Zweitens, der eigentliche Sinn von ‚Ich denke' kann nur im Präsens[506] ausgedruckt werden. Drittens, und das scheint das Wichtigste für die folgenden Ausführungen zu sein, bezieht sich die Gewissheit des zweifelnden Denkaktes auf diejenige Instanz, die zweifelt, damit aus der erkenntnistheoretischen Gewissheit ‚ich denke' die ontologische Apodiktizität des Ego ‚ich existiere' als Konsequenz gezogen werden kann.[507] Grammatikalisch wird diese Sachlage in dem Cogito-Argument als die Erste-Person-Perspektive[508] in Form der ersten Person Singular präsentiert. Der ganze Denkakt ist ohne den Vollzieher dieses Aktes, ohne den Denkenden, nicht möglich. Fazit dieses kleinen Exposés für die folgenden Ausführungen: Das Cogito Descartes' setzt die Existenz des Vollziehers des mentalen Aktes[509], und zwar des transzendentalen Ego, voraus.

---

503 Sartre nennt diese Gewissheit des Cartesischen Cogito auch die Apodiktizität: „Wenn es möglich sein soll, daß der Andere uns gegeben ist, so durch ein direktes Erfassen, das der Begegnung ihren Faktizitätscharakter läßt, wie das Cogito selbst meinem eigenen Denken seine ganze Faktizität lässt, und das trotzdem an der Apodiktizität des Cogito selbst, das heißt an seiner Unbezweifelbarkeit, teilhat" (*SN*, S. 452). Hier sieht man klar, dass Sartre die Unbezweifelbarkeit des Cogito mit seiner Apodiktizität ganz im Sinne Descartes verbindet und von dieser Apodiktizität den Aufbau der Intersubjektivität abhängig macht.

504 Über die verschiedenen Interpretationen des Cogito-Arguments siehe Brands 1982.

505 Im Folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf Mohr 2002a, Perler 1998.

506 Hierzu die Fußnote 110 in dem ersten Teil.

507 Wie wir in dem Teil über Husserl gesehen haben, hat er genau diesen Punkt für die Verstärkung eigenes egologischen Ansatzes ausgewählt. Es ist wichtig einzusehen, dass er die bei Descartes durch die Zweifelsmethode begründete Apodiktizität des Ego übernimmt, die als Ausgangspunkt für die Stiftung der für alle einzig gültigen Wissenschaft dient.

508 Siehe ausführlicher zum Problem der ersten Person Mohr 2002a.

509 Hierzu Perler 1998, S. 144 f.

Und jetzt wenden wir uns der These Sartres über das Cogito als Ausgangspunkt[510] für die Lösung des konkreten Problems der Intersubjektivität im Kapitel *Blick* zu. Hier ist es problematisch, eindeutig zu sagen, was genau Sartre mit dem Ausdruck ‚cartesisches Cogito' meint. Wir haben in diesem Fall die folgende Schwierigkeit: Auf der Ebene der Präreflexivität in der Theorie Sartres gibt es kein Ich. Gleichzeitig hat uns der kleine Exkurs in die Philosophie Descartes' gezeigt, dass das Ich als Vollzieher des Denkakts immer mitgemeint ist.[511] Aus dem Cogito-Argument ist die apodiktische Evidenz speziell für das Ich herzuleiten. Sonst wäre diese grundlegende These Descartes' *ego cogito ergo sum* Nonsens.

Man kann den Sinn dieses präreflexiven Cogito aus der Opposition *cogito-cogitatum* zu entnehmen versuchen. In diesem Fall kann man das Cogito als Denkakt als solchen oder als präreflexives Bewusstsein deuten. Diese Interpretation ist, prinzipiell gesagt, akzeptabel. Gleichzeitig, wenn wir die intersubjektive Problematik berühren wollen, würde dies bedeuten, dass das präreflexive Bewusstsein als das präreflexive Cogito unter dem Blick des Anderen als Ausgang dienen soll. Aber das ist in seiner Blicktheorie nicht der Fall, da Sartre meint, dass erstens, sobald der Andere mich erblickt, meine präreflexive Situation reflexiv wird; und zweitens, dass es in dem präreflexiven Bewusstsein kein Ich, in Bezug auf welches das Nicht-Ich des Anderen nur bestimmt werden kann, gibt. Ich ziehe daraus die Konsequenz, dass das Cogito, als das präreflexive Bewusstsein gedeutet, von den grundlegenden Voraussetzungen der Theorie Sartres selbst ausgehend, nicht der Ausgangspunkt für den Aufbau der Intersubjektivität sein kann.

Während Sartre in *SN* das Wort ‚Cogito' sowohl für das reflexive Bewusstsein (reflexives Cogito) als auch für das präreflexive Bewusstsein (präreflexives Cogito) anwendet, ist das Wort in *TE* eindeutig mit der Reflexion verbunden.[512] Sartre schreibt hier:

---

510 *SS*, S. 272. Siehe auch Frank 2002, S. 249.

511 „Es wäre Descartes zufolge bereits aufgrund der Grammatik des Ausdrucks ‚denken' unmöglich, dass es (wie später Hume meinte) nur ein Bündel von Denkakten gibt. Denken ist ohne ein Ding, d. h. ohne einen Träger für die Denkakte, gar nicht möglich" (Perler 1998, S. 145).

512 So lautet der Titel des Kapitels B *Das cogito als reflexives Bewußtsein* (*TE*, S. 47).

> „Doch ist unleugbar, daß das *cogito* persönlich ist. In dem ‚Ich denke' gibt es ein *Ich*, das denkt. Wir erreichen hier das Ich in seiner Reinheit, und gerade von dem *cogito* müßte eine ‚Egologie' ausgehen."[513]

Außerdem verwendet Sartre in *TE* statt des ‚präreflexiven Cogito' den Begriff ‚unreflektiertes Bewusstsein' (ohne Ich), was nach der oben gezeigten Ambivalenz historisch-philosophisch korrekter ist, da in dem Cogito Descartes' das Ich immer gemeint ist. Wir haben im Fall der Deutung des Gebrauchs des Wortes ‚Cogito' als Reflexion bei Sartre in *TE*, so scheint es zunächst, alles, was in Übereinstimmung mit der Sartreschen Theorie des Blicks in *SN* steht: Das in der Reflexion modifizierte Bewusstsein und das Ich. Das letzte muss nach Sartres Bestimmung im Folgenden als Nicht-Ich in der inneren Negation der vierten, letzten Bedingung der Intersubjektivität zufolge negiert werden und den intersubjektiven Bezug mit dem Anderen begründen.[514] Jetzt ist nur die Frage berechtigt, inwieweit man das Ich Sartres mit dem Ich Descartes' identifizieren kann. Sartre selbst weist in *TE* darauf hin, dass Descartes glaubte, das Ich und der Denkakt dieses Ich befinden sich auf gleicher Ebene.[515] Er sagt in *TE* explizit, dass „das Bewußtsein, das sagt ‚Ich denke', gerade nicht dasjenige [ist], welches denkt"[516]. Anders gesagt, denkt das präreflexive Bewusstsein, und nur in dem reflexiven Akt kommt das transzendente Ich zum Vorschein, das nicht zu der Ebene des präreflexiven Bewusstseins gehört.[517]

Und jetzt kehren wir zu der Frage nach der Voraussetzung dieser Modifikation meines Bewusstseins zurück, die ich am Anfang des Kapitels gestellt habe. Warum eigentlich passiert dieser Wechsel – oder lieber: diese ‚Modifikation' – meines Bewusstseins unter dem Blick des Anderen? Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass Sartre in *TE* sagt, dass das Ego nur dann erscheinen kann, wenn man es nicht betrachtet.[518] Richtet man in der Reflexion den Blick auf es, verschwindet es sofort.[519]

---

513 *TE*, S. 47. Auf der Seite 48 verweist er auf das allgemeine Verständnis vom Cogito von ‚allen Autoren' als reflexive Struktur.

514 Hierzu vier Bedingungen der Intersubjektivitätstheorie bei Sartre in Kap. II.2.1.

515 *TE*, S. 52.

516 Ebd., S. 48.

517 Ebd., S. 54.

518 Ebd., S. 79. Hierzu Kap. II.2.3.

519 Eigentlich ist es schwierig, sich solch eine Situation zu vorstellen, da Sartre selbst am Anfang von *TE* sagt, dass man das Ich in der reflexiven Erinnerung erfassen kann. (*TE*, S. 48)

Es kann nur ‚aus dem Augenwinkel' gesehen werden[520]. In *SN* wechselt er die Perspektive, indem er die Modifikation meines Bewusstseins, wenn mein Objekt-Ich zum Vorschein kommt, unter dem Blick des Anderen feststellt. Welch ein Paradox: Mein Ego kann ich selbst nicht ersehen, da es sofort verschwindet (*TE*), sondern der Andere (in *SN*), indem er mich erblickt, verleiht mir mein Ich und macht meine präreflexive Situation reflexiv.

Es scheint, als ob der Blick des Anderen eine besondere Funktion hat, die ich mit dem Wort *Anforderung* bezeichne. Dass der Andere mich erblickt, hat zur Folge, dass ich mich *reflektiere*, ich gebe die Rechenschaft ab, wer ich bin. *Sartres strenge Überzeugung besteht darin, dass ich mich selbst, als Ich bin, nur dann richtig erfassen und das Bewusstsein meiner selbst erwerben kann, wenn der Andere mich erblickt*[521]. Heben wir das Wort ‚Modifikation des Bewusstseins' hervor, ist das Beispiel in *SN* mit der Zigarettenschachtel charakteristisch. Auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins gibt es das Zählen von zwölf Zigaretten:

> Und doch habe ich in dem Moment, da sich mir diese Zigaretten als zwölf enthüllen, ein nicht-thetisches Bewußtsein von meiner Additionstätigkeit. Wenn man mich nämlich fragt: ‚Was tun Sie da?', antworte ich sofort: ‚Ich zähle'[...][522]

Zuvor war ich auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins ohne Ich. Die Frage des Anderen fordert mich auf, mein Ich anzuerkennen. Diese Handlungen des Anderen, wenn er mich fragt, was ich mache, und wenn er mich anblickt, haben den gleichen

---

520 *TE*, S. 79.

521 Ebd., S. 472. Siehe auch Honneth 1988, S. 76.

522 *SN*, S. 22 Mit Recht ist darauf zu achten, dass Sartre das gleiche Beispiel in *TE* verwendet und die völlig entgegengesetzten Konsequenzen zieht. Er schreibt: „Wenn man mich fragt: ‚Was machen Sie?' und ich ganz beschäftigt antworte: ‚Ich versuche dieses Gemälde aufzuhängen' oder ‚Ich repariere das Hinterrad', dann bringen uns diese Sätze nicht auf die Ebene der Reflexion; ich spreche sie aus, ohne mit der Arbeit aufzuhören, ohne aufzuhören, einzig und allein die Handlungen zu berücksichtigen, insofern sie erledigt oder zu erledigen sind – aber nicht, insofern ich sie erledige" (*TE*, S. 80).
Auf der gleichen Seite stellt Sartre die These auf, dass „das Ich auf der unreflektierten Ebene erscheint". Die letzte steht in dem klaren Widerspruch erstens mit seiner anfänglichen Behauptung in *TE*, dass das Ich sich als Objekt der Reflexion „[...]weder auf der gleichen Ebene wie das unreflektierte Bewußtsein befindet [...] noch auf der gleichen Ebene wie das Objekt des unreflektierten Bewußtseins [...]" (*TE*, S. 54); und zweitens, mit der Anwendung des gleichen Beispiels mit der Zigarettenschachtel in *SN* als den Verweis auf die reflexive

Status, der durch den Satz ‚wer bist Du?' ausgedrückt werden kann. Und ich antworte: ‚ich bin dieses *Ich*'. Sowohl der Blick als auch die Frage des Anderen haben mich aus dem ‚Koma' meines präreflexiven Bewusstseins herausgeführt. *Ich* bin derjenige, der zählt, *ich* bin derjenige, den man sieht.[523] Das andere Beispiel Sartres illustriert diese Interpretation des Blicks als Anforderung von einem anderen Blickwinkel. Ich möchte an die Szene in Treppenhaus erinnern, wenn der Voyeur bei seinem verwerflichen Tun ertappt wird. Auf der präreflexiven Ebene war das Bewusstsein von der unter dem Schlüsselloch beobachteten Szene ohne Ich. Ertappt mich der Andere, indem er mich erblickt, gebe ich das Zugeständnis ab: Ich erkenne mein Ich an. ‚Das war Ich, der heimlich beobachtet hat'.

Am Ende des Kapitels möchte ich einige Konsequenzen für die Blicktheorie Sartres ziehen. Ausgangspunkt in seiner Theorie war, dass ich mich der Existenz des Anderen schon auf der präreflexiven Ebene im Schamgefühl vergewissern kann. Dennoch ist es nicht der richtige intersubjektive Bezug, da es noch nicht um mein richtiges Für-Andere-Sein als mein Objekt-Ich geht. Meine Objekt-Ich bekomme ich nur dann, wenn ich den auf mich gerichteten Blick fühle. Damit kann man von der Realisation der existenziellen Deutung der Existenz des Anderen sprechen, da er mir, indem er mich erblickt, meine Seite meines Seins verleiht, die ich in meinem Alleinsein auf der Ebene meiner präreflexiven Situation noch nicht habe. Kurz: Obwohl der Andere sich in meiner präreflexiven Situation kundgibt, wird damit der richtige intersubjektive Bezug noch nicht realisiert, da ich mich noch nicht als Objekt-Ich (mein Für-Andere-Sein) erwiesen habe. Deswegen kann man sagen, dass Sartre den intersubjektiven Bezug auf der Grundlage des reflexiven Bewusstseins entwickelt.[524] Und in einem gewissen Sinn kann man hier eine bestimmte Inkongruenz mit Sartres allgemeiner ontologischer Auffassung bestimmen. Wir haben gesehen, dass Sartre den ontologischen Beweis, der die ontologische Beziehung zwischen dem Für-sich und dem An-sich erklärt, mit Bezug auf die präreflexive Ebene erbringt.[525] Und unsere Analyse des

---

Struktur des Bewusstseins, anlässlich dessen das Ich zum Vorschein kommt (*SN*, S. 22). Ich bezeichne dies nur als technische Schwierigkeit bei Sartre.

523 So sagt z.B. Gadamer in seinem Vortrag auf dem Sartre-Kongress, dass „der Tausch der Blicke und der Tausch der Worte etwas Gemeinsames haben" (Gadamer 1988, S. 50).

524 Dazu auch Hana 1965, S. 11.

525 *SN*, S. 33.

Cogito als der Grundlage der Intersubjektivität hat gezeigt, dass der richtige ontologische intersubjektive Bezug zwischen mir und dem Anderen auf der reflexiven Ebene gerechtfertigt werden kann. Kurz: Das präreflexive Cogito, das die Grundlage für das Erbringen des ontologischen Beweises (Bezug zwischen Für-sich und An-sich) auf den einführenden Seiten von *SN* war, verliert seine Vorrangigkeit, sobald Sartre zu der intersubjektiven Problematik übergeht. Das Problem der Intersubjektivität (Bezug zwischen zwei Für-sichen) wird bei Sartre auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins ausgearbeitet.

Mit der Erörterung der Frage nach dem Cogito als dem Ausgangspunkt für die Konstitution der Intersubjektivität sind wir zu dem Punkt gelangt, an welchem wir die eigentliche intersubjektive Beziehung zwischen zwei Für-sichen als die wechselseitige interne Beziehung analysieren können. Deswegen ist diese Stufe als die Vorarbeit der eigentlichen internen Negation zu verstehen. Wie Sartre die innere negative Dialektik, in welcher es sich um die wechselseitige Negation von zwei Für-sichen handelt, ausgearbeitet hat, ist das eigentliche Thema des nächsten Kapitels.

II.2.4.2. Interne wechselseitige Negation

Diese vorherigen, oben beschriebenen Ausführungen erlauben Sartre, zu dem folgenden Fazit zu kommen: Die Existenz des Anderen, die er als pränumerisch deutet, ist ‚unbezweifelbar' und hat uns „auf die Spur unseres *Für-Andere-seins* gebracht"[526]. Er formuliert die Aufgabe seiner folgenden Untersuchungen:

> [...] wir müssen nun den fundamentalen Bezug des Ich zum andern untersuchen, so wie er sich uns entdeckt hat, oder, wenn man lieber will, wir müssen jetzt all das darlegen und thematisch fixieren, was in den Grenzen dieses ursprünglichen Bezugs enthalten ist, und uns fragen, was das *Sein* dieses Für-Andere-seins ist.[527]

Der ‚fundamentale Bezug des Ich zum andern' ist, von dem Kontext seiner Ausführungen ausgehend, als die Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation zu verstehen. Außerdem ist es notwendig zu klären, was Sartre eigentlich mit dem ‚Ich' und dem ‚anderen'[528] meint.

---

526 Ebd., S. 505.
527 Ebd., S. 505.
528 Zu der Schreibweise 'Anderer/anderer' in *SN* siehe die Fußnote 308.

Die Analyse des Vorgehens, wie Sartre diese interne wechselseitige Negation realisiert, führe ich in zwei Schritten aus. Auf dem Ersten geht es um das Gewinnen ‚meiner' Selbstheit (Kap. II.2.4.2.1.). Allgemein gesprochen bedeutet es, die prinzipielle vorläufige Abgrenzung meines Ich von dem Anderen als solchem. Grob gesagt: Es gibt ‚mein' Ich, dass aus dem Negieren des Nicht-Ich (des Anderen) eigene Selbstheit bekommen kann. Diese Negation ist *intern*, da sie nach dem Vorbild des ontologischen Beweises entwickelt wird,[529] aber noch nicht *wechselseitig*, da Sartre sie nur vor der Seite ‚meines' Für-sich entwickelt. Deswegen ist dieser erste Schritt als die Vorarbeit des Zweiten zu verstehen, wo es sich schon um die eigentliche Dialektik der wechselseitigen inneren Negation (Kap. II.2.4.2.2.) handelt. Es ist die Rede von dem bei Sartre angestrebten Seinsbezug zwischen zwei gleichrangigen Für-sichen.

II.2.4.2.1. Selbstheit

Erstens, gilt es, die Ergebnisse zu nennen, mit welchen wir zu dem Punkt der Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation gekommen sind: Die vorherigen Ausführungen Sartres haben gezeigt, dass der pränumerische Subjekt-Andere überall ist. Zweitens ist der Hauptzweck dieses vorläufigen Schrittes des Gewinnens meiner Selbstheit zu bestimmen: Dieser besteht darin, dass Sartre beabsichtigt, den Anderen als Nicht-Ich zu bezeichnen und dadurch die Selbstheit ‚meines' eigenen Bewusstseins und dessen des Anderen zu definieren. Zunächst stelle ich die Argumentation Sartres dar.

Als Vorbild der Ausarbeitung des Problems dient das Modell des ontologischen Beweises. Dieser lautete: „[...] das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderssein als es selbst impliziert"[530]. Da das Für-sich kein An-sich ist, und anderseits das An-sich im Für-sich nicht vorhanden ist, benennt Sartre den Bezug auch als eine Art der Negation. Was die intersubjektive Beziehung angeht, denn ich bin nicht der Andere, ist das Prinzip der Negation zwischen dem Für-sich und An-sich auch für die Beziehung zwischen mir und dem An-

529 *SN*, S. 507.
530 Ebd., S. 37.

deren anwendbar.[531] Ausgangspunkt ist folgender: Jedes Bewusstsein (sowohl meines als auch das des Anderen) kann in seiner Existenz für sich selbst ein eigenes Selbst haben, ohne dabei es-selbst zu sein.[532] Demgemäß kann man Sartre wie folgt interpretieren: Jedes Bewusstsein hat auf der Stufe ‚Alleinsein' noch keine echte Bestimmung von sich. Und wenn Sartre den Terminus des Anderen („wenn es einen Anderen überhaupt gibt"[533]) einfügt, pointiert er damit das Gewinnen des richtigen, fehlenden ‚Selbst', das nur durch die Abgrenzung von dem Anderen zu bekommen ist. ‚Mein' Für-sich, indem es nicht der Andere (An-sich als Sein des Anderen) ist, konstituiert angesichts dieser Negation mein Ich-selbst. Sartre formuliert die eigene These über den Bezug zwischen dem Für-sich und An-sich im Licht der intersubjektiven Problematik aufs Neue. Dabei übernimmt er den sprachlichen Ausdruck des ontologischen Beweises, indem er schreibt:

> Wenn wir also die auf die Erkenntnis des Nicht-Ich schlechthin angewendeten Formeln benutzen, können wir sagen, daß das Für-sich als es-selbst in seinem Sein das Sein des Andern einschließt, insofern es ihm in seinem Sein darum geht, der Andere nicht zu sein.[534]

Mein Sein ist anders im Vergleich zu dem Sein des Anderen, welches nicht meines ist. Ich kristallisiere mich im Schatten seines Seins. Ich bekomme mein Selbst, das nur dank der Negation der Existenz des Anderen zum Vorschein kommt. Noch ein wichtiger Punkt: Für Sartre ist es entscheidend, dass mein Für-sich die Negation des Anderen aus der eigenen Perspektive negiert, da das Bewusstsein etwas Absolutes ist und nur durch sich selbst begrenzt werden kann.[535] Er spricht in Hinsicht der Negation über einen besonderen Modus „Das-sein-was-der-Andere-nicht-ist"[536] und nicht über die direkte Negation des Anderen in Form ‚der-Andere-nicht-zu-sein'. Damit pointiert er zwei wichtige Punkte: Erstens wird damit das ‚Sichlosreißen' als Eigenschaft des Für-sich, das zu sein, was es nicht ist, zu dem Grenzpunkt der möglichen Negati-

---

531 „Diese Überlegungen [über Für-sich und An-sich – A .K.] sind ohne wesentliche Änderung auf die erste Beziehung des Für-sich zu Anderen anwendbar" (*SN*, S. 507).
532 *SN*, S. 507.
533 Ebd., S. 507.
534 Ebd., S. 507 f.
535 Ebd., S. 509.
536 Ebd., S. 508.

on in Form der Negation des Anderen weiter getrieben.[537] Zweitens wird damit argumentativ-dialektisch darauf hingewiesen, dass der Andere für mein Bewusstsein unentbehrlich ist:

> [...] der Andere muß beim Bewußtsein durch und durch anwesend sein und es sogar ganz durchdringen, damit das Bewußtsein, eben *indem es nicht ist*, diesem Anderen entgehen kann, der es zu verkleben droht.[538]

Als Fazit dieser Stufe kann man zweierlei definieren. Erstens können wir sagen, dass, indem Sartre das Modell des ontologischen Beweises für den Fall der intersubjektiven Beziehung im Moment der Abhebung von dem Anderen meiner Selbstheit nutzt, er seiner ontologischen Methode treu bleibt. Zweitens weist diese Stufe auf das Faktum der Vorrangigkeit der Existenz des Anderen für die Frage nach der Intersubjektivität hin. So schreibt Peter Kampits:

> Der Andere muß vielmehr auf eine Bestimmte Weise bereits in diese Negation eingehen, die ihn ihrerseits als Andern auszeichnet. [...] Damit ich also den Anderen verneinen kann, muß ich ihn gleichsam im selben Akt anerkennen. Diese Anerkennung aber impliziert, daß der Andere derjenige ist, *für* den ich selbst, wenn auch in der Weise der Negation bin [...][539]

So kann man sagen, dass die implikative Existenz des Anderen, welche sich in dem Phänomen *Scham* kundgibt, sich auf der Stufe der dialektischen Ausarbeitung der internen wechselseitigen Negation argumentativ-analytisch bei Sartre bestätigt hat: Es muss, der Interpretation Kampits zufolge, schon ein Subjekt-Anderer dasein, dem mein Für-sich entgegengesetzt ist. Auf der Stufe des Gewinnens eigener Selbstheit zeigt sich die gleichzeitige Existenz des Anderen. Man kann über die mundane Koexistenz mit dem Anderen sprechen. Und das ist ein wesentlicher Unterschied zur phänomenologischen Konzeption bei Husserl. Dieser Punkt zeigt klar, dass man nicht nur von der Verbannung des transzendentalen Ego Husserls in die Transzendenz in der phänomenologischen Ontologie Sartres, sondern auch von einem bestimmten Vorrang des Anderen für die Konstitution der Intersubjektivität sprechen kann.

---

537 Hierzu siehe in Kap. II.2.1. über die *funktionelle Bedeutung* der Frage nach der Intersubjektivität.

538 *SN*, S. 508.

539 Kampits 1975, S. 149.

Und jetzt möchte ich auf einige terminologische Schwierigkeiten in den Ausführungen Sartres auf der Stufe ‚Gewinnen der Selbstheit' hinweisen. Das Hauptproblem seiner Argumentation betrifft meines Erachtens die Definition des ontologischen Status des ‚Ich'. Wir haben gesehen, dass Sartre über das ‚Ich' in *SN* in dem Kapitel *Blick* nur dann in voller Konkretion spricht, wenn er seine eigentliche Blicktheorie ausarbeitet: Unter dem Blick des Anderen gewinne ich die Seite meiner Existenz, die mir in meinem präreflexiven Alleinsein nicht bekannt ist, und zwar mein Objekt-Ich. Ich habe auch darauf hingewiesen, dass die Bedeutung des Status des Begriffs ‚Ich' in *TE* und in *SN* nicht die gleiche ist[540]: Sartre versteht das ‚Ich' in *TE* rein formal. Man kann in dieser Hinsicht über den idealen Status des Ich sprechen. Wenngleich das Objekt-Ich in *SN* als den realen Status habend zu bestimmen ist, da die Rede von dem Objekt-Ich als Objekt zwischen anderen Objekten der Welt ist. Und Sartre scheint die Deutung des Ich in *TE* übernommen zu haben, da er schreibt:

> Darunter ist nicht zu verstehen, daß ein Ich unser Bewußtsein bewohnt, sondern daß sich die Selbstheit verstärkt, wenn sie als Negation einer anderen Selbstheit auftaucht, und dass diese Verstärkung positiv erfaßt wird als die fortgesetzte Wahl der Selbstheit durch sie selbst als *dieselbe* Selbstheit und als *diese Selbstheit selbst*.[541]

Wir haben: Mein Ich-selbst als meine Selbstheit und Nicht-Ich-(selbst) als die Selbstheit des Anderen. Es ist klar geworden, dass man dieses Ich nicht als das objektivierte Ich unter dem Blick des Anderen, sondern rein als die ideale Position (das formale Ich) verstehen kann. Wichtig ist, dass das Ich meiner Selbstheit kein Objekt-Ich in der Theorie des Blicks ist.

Der Ausdruck Sartres „Wenn es einen Andern überhaupt gibt [...]"[542], mit welchem er seine Ausführungen über die Selbstheit begonnen hat, zeigt, dass noch keine Rede von der richtigen intersubjektiven wechselseitigen Negation ist. Der Andere ist hier noch nicht das Für-sich. Sartre deutet den Anderen als „‚*Dieses*' in der Welt"[543] im Sinn des An-sich, das sich in meinem Bewusstsein in einer „Indifferenzexteriorität"[544] befindet: „Es war *Für-sich* gegenüber dem *An-sich*". Dass ich in Bezug auf den An-

---

540 Vgl. Kap. II.2.4.1.1.
541 *SN*, S. 507.
542 Ebd., S. 507.
543 Ebd., S. 509.
544 Ebd., S. 509.

deren ‚meine' Selbstheit erwerbe, damit ist nur der halbe Weg der realen Verwirklichung der internen ontologischen wechselseitigen Negation gegangen. Der Andere ist in einem strengen Sinn kein An-sich, sondern Für-sich oder das andere Bewusstsein. Deswegen stellt Sartre die Problematik in einem neuen Licht dar, indem er aus der gleichzeitigen Existenz von den Für-sichen (mein Für-sich und das des Anderen) ausgeht. Die nächste Stufe soll schon die interne *wechselseitige* Negation von zwei Für-sichen de facto verwirklichen.

II.2.4.2.2. Dialektik der internen wechselseitigen Negation

Diese Stufe in den Ausführungen Sartres ist ein wichtiger, sogar entscheidender Punkt, der gleichzeitig sehr schwer nachzuvollziehen ist. Die Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation ist als der Bezug zwischen gleichrangigen Für-sichen anzusehen. Zwischen dem Für-sich und dem An-sich konnte man eine einseitige Beziehung feststellen, da es dem Für-sich um das ihm transzendente An-sich ging, und nicht umgekehrt. Das eigentliche Problem lässt sich so formulieren: Sobald ich ein Subjekt bin, ist der Andere ein Objekt und umgekehrt. Solange der erkenntnistheoretische Ansatz im Sinne der Subjekt-Objekt Beziehung nicht überwunden ist, ist der wirkliche Bezug zwischen zwei Subjekten (zwei Bewusstseinen, zwei Für-sichen in Sartrescher Terminologie) schwer zu explizieren.[545] Ich hebe die Hauptprämissen dieser Negation hervor: Erstens beabsichtigt Sartre zu zeigen, dass der wechselseitige Bezug zwischen mir und dem Anderen nicht direkt ist. Wäre es so, würde die Subjekt-Objekt-(Ich bin Objekt, der Andere dagegen ist Subjekt, und umgekehrt) Alternative immer beibehalten. Zweitens ist der direkte Bezug deswegen unmöglich, da für jedes absolute Bewusstsein charakteristisch ist, dass es außerhalb sich selbst nichts erfassen und ihm Gegenübergestelltes ergreifen kann.[546]

Einige terminologische Bemerkungen seien gemacht. Auf der ersten oben beschriebenen Stufe des Vollziehens der internen Negation (‚Selbstheit') pflegt Sartre das

---

545 Vgl. dazu Hartmann 1963: „In diesem Antagonismus von Subjekt und Objekt und damit der Unmöglichkeit, den Anderen als Anderen im Erkennen zu haben oder sich im Anderen zu erkennen, liegt eine Grundüberzeugung Sartres" (S. 104).

546 *SN*, S. 509. Die gleiche Voraussetzung gilt auch auf der Stufe der 'Selbstheit'.

Wort ‚Anderer' mit Großbuchstaben am Anfang zu schreiben. Da sprach er über den ‚Anderen überhaupt' als meinem Für-sich Gegenübergestellten. Und ‚meine' Selbstheit wurde durch das Negieren dieses Anderen erworben. Die Frage bekommt einen prinzipiellen Charakter, sobald Sartre die Bedeutung des Begriffs verallgemeinert. Auf der Stufe der dialektischen Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation zwischen den Für-sichen handelt es sich schon nicht um irgendeinen ‚Anderen', sondern um den ‚anderen'[547] als Stammbegriff von Anderen, den ich in einer „spontanen pränumerischen Negation"[548] negiere. Es handelt sich in diesem Fall um den anderen als anderes Für-sich als solches.[549] Im Folgenden gehe ich folgendermaßen vor: Erst präsentiere ich im Umriss die Argumentation Sartres, und dann versuche ich seine Hauptargumente bzw. Haupttermini zu analysieren.

Bei der Realisation dieser letzten Stufe der Negation zeigt Sartre, dass der Andere für mich ein zurückgewiesenes, abgelehntes Sein ist. Ich habe es nicht zu sein. Seinerseits lehnt der Andere mich auch ab, indem er mein Für-sich, mein eigenes Sein zurückweist, um nicht ich zu sein. „So ist der andere, den ich anerkenne, um mich zu weigern, er zu sein, vor allem *der, für den mein Für-sich ist*."[550] Hier muss die Frage beantwortet werden, in welcher Form mein Für-sich dem Anderen vorgegeben ist, damit er es seinerseits ablehnen kann. Und wir kommen jetzt zu dem wichtigsten Punkt der Realisation des wechselseitigen internen ontologischen Bezugs zwischen zwei Für-sichen.[551] Erste Negation von ‚meiner' Seite ist diejenige, wenn „ich [mich] ein bestimmtes Sein nicht sein [mache]"[552]. Ich negiere das Sein des Anderen, und als Ergebnis dieser Weigerung, das andere Sein zu sein, ist der Verlust bei dem Anderen seine Subjektivität und bei mir meine Objektivität. Ich bin Subjekt, der Andere ist

---

547 Über die Schwierigkeit der eindeutigen Interpretation der Sartreschen Schreibweise ‚Anderer'/‚anderer' siehe auch die Bemerkung des Übersetzers auf der S. 1116 von *SN*.

548 *SN*, S. 509.

549 Das steht in Übereinstimmung mit der bei Sartre postulierten pränumerischen Existenz des Anderen, da er schreibt: "[...] es kann nicht darum gehen, sich dem andern durch eine bloße zahlenmäßige Bestimmung entgegenzustellen. Es gibt hier nicht *zwei* oder *mehrere* Bewußtseine: die Zählung setzt ja einen externen Zeugen voraus, und sie ist bloße Exterioritätsfeststellung" (*SN*, S. 509).

550 *SN*, S. 510.

551 Fettgeschrieben sind im folgenden die Hauptthesen bzw. die Begriffe, die man als Hauptergebnisse seiner Analyse auf dieser Etappe betrachten kann und welche ihrerseits noch erklärungsbedürftig sind.

Objekt. Aber die zweite Möglichkeit ist auch nicht ausgeschlossen, wenn das Sein das Sein des anderen ist, das gleichzeitig nicht Ich ist und seine Objektheit verliert, da ich meinerseits zum Objekt werde. „So ist der andere ursprünglich das **Nicht-Ich-nicht-Objekt**“.[553]

Und das ist der wichtigste Wendepunkt in der Analyse der Beziehung zwischen zwei Für-sichen. Sartre hat hier den Punkt erzielt, der die Formulierung der anzustrebenden These erreicht: *Ich kann den Anderen in einer direkten Negation nicht negieren*.[554] Ist die direkte Negation unmöglich, soll es irgendeine Instanz geben, die eine Vermittlung zwischen einem Für-sich zum Anderen ermöglicht. Sartre löst das Problem auf folgende Weise: Sobald ich der Andere zu sein nicht direkt leugne, weigere ich mich, das zu sein, was der Andere seinerseits verweigert hat, um nicht Ich zu sein. Das, was zweimal von meiner Seite und von der des Anderen abgelehnt wird, ist das zweimal zurückgewiesene Objekt-Ich: Zuerst weist der Andere das Ich zurück, indem er sich Ich nicht zu sein macht und ich zum Objekt werde, dann leugne ich schon dieselbe Weigerung des Anderen, wodurch er Ich zu sein verweigert. Diesen dialektischen Prozess nennt Sartre die ‚Zurückweisung des Zurückgewiesenen-Ich‘[555]. Hier ist wichtig zu berücksichtigen, dass Sartre mein bei dem Anderen abgelehntes Ich als Objekt und mein Ich-selbst als die von dem Anderen abgegrenzte Selbstheit unterscheidet. Und durch diese Weigerung meines Ich-selbsts, das Objekt-Ich zu sein, enthülle ich die ‚Existenz meines Ich-für-Andere‘[556] in Form des Objekt-Ich.

---

552 *SN*, S. 510.
553 Ebd., S. 510. [H.v.m.]
554 Ebd., S. 510 f.
555 Ebd., S. 510.
556 Ebd., S. 510

> Mein Michlosreißen vom Andern, das heißt, mein Ich-selbst, ist seiner Wesensstruktur nach Übernahme dieses Ich, das der Andere zurückweist, als *meines*; es ist sogar *nur das*. So ist das entfremdete und zurückgewiesene Ich gleichzeitig meine Bindung an den Andern und das Symbol unserer absoluten Trennung. [...] So ist mein Für-Andere-sein, das heißt mein Objekt-Ich, kein von mir abgetrenntes und in einem fremden Bewußtsein vegetierendes Bild: es ist ein völlig reales Sein, *mein* Sein als Bedingung meiner Selbstheit gegenüber dem Andern und der Selbstheit des Andern mir gegnüber. Es ist mein *Draußen-sein* [...][557]

So sehen wir, dass im Zentrum von Sartres Ausführungen das Objekt-Ich steht, das eine doppelte Funktion hat: Es ist Symbol meiner von dem Anderen abgehobenen Selbstheit einerseits, anderseits ist es mein Draußen, der Vermittler in der doppelten Negation. Es ist die Instanz, die von meiner Perspektive und von der Perspektive des Anderen abgelehnt wird. Mein Objekt-Ich ist unsere **Grenze**, die sowohl von meiner Seite als auch von der des Anderen, nie überschritten werden kann. Aber so viel zur der Darstellung der Hauptzüge von Sartres Argumentation. Jetzt ist die Analyse dieser grundlegenden, im Text fett hervorgehobenen Thesen bzw. Begriffe vorzunehmen.

a) Der Andere ist Nicht-Ich-nicht-Objekt

Wir haben oben bei der Darstellung der Argumentation Sartres bezüglich der Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation gesehen, dass das Ich erstmal als Ich-selbst (formal), ein anderes Mal als Objekt-Ich oder die äußere Grenze (objektiviert) in den Ausführungen Sartres auftaucht. Zweck meiner Analyse ist zu zeigen, dass Sartre für die Ausarbeitung diese doppelte Perspektive der Definition des Ich[558] auf dieser entscheidenden Stufe seiner Ausführungen über das Intersubjektivitätsproblem beibehält. Als Ausgangspunkt für die Ausführungen Sartres dient der Satz:

> Der, der nicht zu sein ich mich mache, ist nämlich nicht nur insofern nicht Ich, als ich ihn an mir negiere, sondern ich mache mich gerade ein Sein nicht sein, das sich Ich nicht sein macht. [559]

Die Pointe Sartres ist klar: Er versucht die Perspektiven zu wechseln und zu zeigen, wie diese interne wechselseitige Negation nicht nur von ‚meiner' Seite (das wurde auf der Stufe ‚Selbstheit' gezeigt), sondern auch von der Perspektive des Anderen

---

557 Ebd., S. 511.

558 Hierzu Kap. II.2.4.1.1.

559 *SN*, S. 510 f. Die Seitenzahl gilt auch für die folgenden Zitate in diesem Abschnitt. H.v.m.

nachzuvollziehen ist. Wobei hier klar ist, dass diese Negation nicht direkt sein kann, da wir es mit den absoluten Bewusstseinen zu tun haben, welche nur durch sich selbst begrenzt werden können.

> Freilich ist diese doppelte Negation in einer Hinsicht selbstzerstörerisch: entweder mache ich mich ein bestimmtes Sein nicht sein, und dann ist es für mich Objekt, und ich verliere meine Objektheit für es; in diesem Fall hört der andere auf, der **Ich-andere**(1) zu sein,

Ist der **Ich-andere**(1) im Sinn eines anderen Subjekts gebraucht? Da Sartre über den Anderen als die pränumerische Realität spricht, bleiben wir bei der Tatsache, dass Sartre darunter Folgendes versteht: Ich bin in diesem Fall Subjekt, der Andere dagegen ist Objekt (er hört auf, Ich-anderer zu sein).

> das heißt, das **Subjekt**(2) zu sein,

Das ist eine indirekte Beweisführung dafür, dass Sartre unter dem Ich-anderen(1) das **Subjekt**(2) versteht.

> das mich durch die Weigerung, **Ich**(3) zu sein, zum Objekt macht;

Hier gibt es folgende Deutungen: Entweder ist dieses **Ich**(3) mein körperliches Objekt-Ich, oder es ist mein Ich-selbst als Subjekt. Die Erste scheint, den Kontext berücksichtigend, berechtigt zu sein.

> **oder** aber dieses Sein ist doch der andere und macht sich nicht **Ich**(4) sein,

Hier ist der Wendepunkt in der Argumentation zu sehen, der mit dem Wort ‚**oder**' bezeichnet ist, da Sartre zur Negation von der Seite des Anderen übergeht. Aber: Ist dieses **Ich**(4) mein Objekt-Ich, mein Ich, wenn ich Subjekt bin, oder umgekehrt: das Objekt-Ich des Anderen, der Andere als Subjekt, was aus der Deutung des Ich-anderen(1) folgen kann?

> aber in diesem Fall werde ich für ihn Objekt,

Das ist nur dann berechtigt, wenn das **Ich**(4) als mein Objekt-Ich zu interpretieren ist. Versteht man unter dem Ich(4) das Ich-andere(1) als Subjekt, wird dieses Subjekt-Sein bei der Negation ‚nicht Ich(4)' geleugnet, und ich kann kein Objekt für kein-Subjekt sein.

> und er verliert seine eigene Objektheit. So ist der andere ursprünglich das Nicht-**Ich**(5)-nicht-Objekt.

Wir sehen, dass es auf Grund des oben Gesagten schwer ist zu sagen, welches Nicht-Ich der Andere ist: Entweder ist er nicht mein Ich-selbst oder mein Objekt-Ich. Bei alldem kann man in prinzipieller Hinsicht diese Feststellung Sartres so interpretieren, dass sich der Andere in dieser wechselseitigen Negation gleichzeitig als Nicht-mein-Objekt-Ich (der erste Teil der Endformel: der Andere sei Nicht-Ich) manifestiert und sich selbst als nicht-Objekt (zweiter Teil: der Andere sei nicht-Objekt) oder auch Subjekt kundgibt. Das sollte vieles klären, da, indem der Andere sich nicht zu meinem Objekt-Ich macht, er sich selbst als Subjekt bestimmt.[560]

b) Mein Objekt-Ich ist die Grenze

Der Kern der Idee liegt darin, dass wir in der internen Negation mit Bewusstseinen zu tun haben, die von einander unterschieden werden müssen. Da jedes von ihnen ein absolutes leeres Für-sich ist, dem nichts zukommt, soll die Frage geklärt werden, wie sie ‚mitexistieren' können. Das ist als der allgemeine Sinn der Einführung des Begriffs auf dieser Etappe zu bestimmen.

Wie oben erwähnt, ist mein Objekt-Ich als Für-Andere-sein auch ‚mein' Draußensein.[561] Diese Idee des äußeren Ich selbst kann man schon auf den Seiten von *TE* finden. Sartre schreibt da:

> Das Bewußtsein kann nur durch sich selbst beschränkt werden (wie die Substanz Spinozas). Es konstituiert daher eine synthetische und individuelle Totalität, völlig isoliert von den anderen Totalitäten des gleichen Typs, und das Ich kann evidenterweise nur eine *Äußerung* (und keine Bedingung) dieser Nicht-Kommunizierbarkeit und dieser Interiorität der Bewußtseine sein.[562]

Hier gibt es zwei wichtige, miteinander verbundene Motive, welche schon in dem früheren Werk verankert sind: (1) Absolutheit des Bewusstseins, das nur durch sich selbst begrenzt werden kann; und (2) dass das Ich seine Äußerung ist. Dennoch ist noch einmal zu wiederholen, dass Sartre das ‚Ich' in diesem Werk als eine besondere

---

560 Zu diesem Punkt vergleiche auch Klaus Hartmann: „Es bleibt bei dem Dilemma, dass der Andere ursprünglich ‚Nicht-Ich (*alter ego*) und Nicht-Objekt' ist". (Hartmann 1963, S. 104). Hartmann interpretiert hier das Nicht-Ich in dem ersten Teil der Formel als *alter ego*.

561 *SN*, S. 511.

562 *TE*, S. 45.

(obwohl transzendente) Instanz, die kein gewöhnliches Objekt in der Welt ist, versteht. Er bezeichnet das Ich auch als ideale Einheit. Und diese Interpretation des Ichs als ideale Äußerung des absolut leeren Bewusstseins scheint in einer prinzipiellen Hinsicht akzeptabel zu sein, da das vom Bewusstsein ‚geäußerte' Ich noch nicht im strengen Sinn des Wortes in diesem Werk objektiviert ist. Es ist hier so etwas wie die Instanz ‚Zwischen' zu deuten. Diese beiden Motive (absolutes Bewusstsein und das Ich als Äußerung), so scheint es zunächst, übernimmt Sartre, wenn er in *SN* über die ‚Verknüpfung' in der internen Negation von zwei Für-sichen spricht. Hier nimmt er erneut Zuflucht zu Spinoza:

> Andererseits kann, nach Spinoza, das Denken durch das Denken begrenzt werden. Das Bewußtsein kann nur durch mein Bewußtsein begrenzt werden.[563]

Hier pointiert Sartre erneut mit diesem Beispiel aus der Metaphysik Spinozas den Aspekt des Absolutseins des Bewusstseins, um denselben Gedanken über das absolute Für-sich verdeutlichen zu können. Der wichtigste Unterschied kommt zum Vorschein, wenn Sartre über die ‚äußernde' Funktion des Ich spricht. Er nennt ‚mein' Ich schon direkt das *Draußen-sein*.[564] Im Unterschied zu *TE* versteht er unter dem Ich das Objekt in der Welt, was bedeutet, dass das Ich als Grenze nicht ideale[565] sondern konkrete weltliche Instanz in der Welt ist. Und dieses objektivierte beschwerte Ich als Objekt[566] in der Welt soll die ideale Grenze zwischen zwei absoluten Bewusstseinen sein.

Die Schwierigkeiten beim Versuch, die Deutung des Objekt-Ich als Grenze in *SN* zu schaffen, steigern sich bei der Vertiefung in den weiteren Gedankengang Sartres. Sartre wendet die Methode der hermeneutischen Auslegung für das Explizieren des Sinns des Objekt-Ich als Grenze an. Als Leitfaden dient das Wort ‚Grenze' selbst. Das Beispiel mit Spinoza wird bei Sartre dazu eingeführt, um auf das Faktum hinzuweisen, dass das absolute Bewusstsein nur durch sich selbst und nichts anderes be-

---

563 *SN*, S. 512.

564 Ebd., S. 511.

565 Sartre sagt, dass das Objekt-Ich als Grenze zwischen den Bewusstseinen nicht ideal, sondern ein reales Sein ist (*SN*, S. 513).

566 Die Deutung des Objekt-Ich als Objekt in der Welt ist hier an die Zeit zu bringen als die am besten passende für *SN*. Siehe auch Kap. II.2.4.1.1. Über die Schwierigkeit der eindeutigen Interpretation des Begriffs ‚Ich' siehe Kap. II.2.4.1.1.

grenzt[567] werden kann. Dasselbe gilt auch für das absolute Bewusstsein des Anderen. Gleichzeitig behauptet Sartre, dass mein Objekt-Ich die Rolle dieser Grenze zwischen zwei Bewusstseinen übernehmen kann. Sartres These klingt hier wie folgt: Das begrenzende Bewusstsein bringt diese Grenze (mein Objekt-Ich) hervor; und das begrenzte Bewusstsein übernimmt diese Grenze.

Das Wort ‚Grenze' impliziert laut Sartre das Verständnis von zwei Bewusstseinen als den Totalitäten, von welchen die eine das Begrenzte die andere dagegen das Begrenzende ist. Und er schildert deswegen diese Grenze von dem Standpunkt (1) des Begrenzenden bzw. (2) des Begrenzten. Im ersten Fall wendet er die Metapher des Behältnisses, der Hülse aus Leere an. Für die Beschreibung der Grenze von der Perspektive des Begrenzten wendet Sartre folgende Analogie an: „[...] das ganze Sein, das ich zu sein habe, verhält sich zu einer Grenze wie eine asymptotische Kurve zu einer Geraden."[568] Und als Resümee erbringt der Autor von *SN* folgendes Charakteristikum des Objekt-Ich: „So bin ich eine detotalisierte und unbegrenzte Totalität, enthalten in einer begrenzten Totalität, die sie auf Distanz umschließt und die ich außerhalb von mir bin, ohne sie je realisieren oder sogar erreichen zu können."[569] Dem Wortgebrauch nach ist dieses Charakteristikum als eine Art der Sartre zukommenden metaphorischen Paradoxie (z.B. ‚detotalisierte Totalität') zu kennzeichnen. Die Analogie selbst ist anschaulich, steht aber in logisch-argumentativer Diskrepanz zu dem Thema der Ausführungen.

Bei der Darstellung dieser Argumentation Sartres bezüglich des Begriffs ‚Grenze' taucht unweigerlich eine Reihe von Fragen auf: Warum impliziert dieser Begriff solch ein Verständnis, wenn es das Begrenzende und das Begrenzte gibt? Kann man sich denn die Grenze nicht als die unendliche Gerade (eine andere mögliche Analogie neben dem Beispiel mit der leeren Hülse) zwischen zwei mit dieser Gerade begrenzten gleichrangigen Totalitäten vorstellen? Diese Analogie würde auch gerechtfertigt, da die Grenze zwischen den gleichrangigen Für-sichen liegt. Wie soll man die These

---

567 Als Randbemerkung: Denselben Gedanken äußert Sartre, wenn er die wechselseitige Beziehung zwischen den zwei Für-sichen zu beschreiben versucht: ‚Mein' Bewusstsein (als Für-sich) kann auch nur durch mein Bewusstsein erfasst werden (*SN*, S. 510).

568 *SN*, S. 512.

569 Ebd., S. 512.

Sartres verstehen, dass ich diese Grenze nie erreichen kann? Und welches ‚ich' kann ‚mein' Objekt-Ich als Grenze nicht erreichen? ‚Mein' Ich-Selbst oder, verallgemeinert, ‚mein' Für-sich als Subjekt? Versteht Sartre unter diesem ‚ich', das das Objekt-Ich nie erreichen kann, das Für-sich, ist die Analogie mit dem ontologischen Beweis berechtigt: Für-sich kann An-sich auch nie erreichen. Und bei alldem, wie wir gesehen haben, hielt Sartre das Problem des Bezugs zwischen dem Bewusstsein und dem Phänomen für gelöst und brauchte eine Metapher wie die der asymptotischen Kurve nicht. Und welchen Bezug gibt es dann zwischen meinem Für-sich und meinem An-sich als Objekt-Ich, die bedingungsweise als zwei Seiten ‚meiner' Person zu bezeichnen sind?

Fazit dieser Analyse: Den Begriff ‚Grenze' kann man nicht als das strenge logische Konstrukt betrachten. Das ist als Beispiel dafür zu betrachten, wie Sartre nicht immer seiner argumentativ-logischen Linie beim Philosophieren folgt.

I.3. Zwischenbilanz

Nach der Darstellung der Hauptstufen der Ausführungen Sartres, die die Verwirklichung aller vier Bedingungen seiner Konzeption der Intersubjektivität präsentierten, möchte ich auf zwei Hauptprobleme Sartres bei der Lösung der Intersubjektivität hinweisen. Das erste besteht in der Zweideutigkeit des Zugangs zur Intersubjektivität: Ob das präreflexive oder das reflexive Cogito das richtige intersubjektive Cogito ist, bleibt ungelöst. Das zweite Problem besteht in der logisch-philosophischen Definition des Begriffs ‚Ich' in der phänomenologischen Ontologie Sartres. Das ‚Ich' in seiner Theorie kann entweder als Objekt in der Welt (*SN*) oder als die ideale Position (*TE*) verstanden werden. Wobei Sartre gleichzeitig die beiden Bedeutungen des Ich bei der Verwirklichung der internen wechselseitigen Negation beibehält.

(1) Es handelt sich um das Anliegen Sartres in *SN* im Allgemeinen. Wir haben gesehen, dass das präreflexive Cogito die Grundlage für das Erbringen des ontologischen Beweises war, und nur dieses Cogito diese Grundlage sein konnte. Dasselbe Prinzip des Vorrangs des präreflexiven Cogito bei der Lösung der philosophischen Probleme, so scheint es zunächst, bewahrt Sartre, wenn er zu der Ausarbeitung der Konzeption der Intersubjektivität übergeht und das cartesische Cogito für den einzig möglichen Ausgangspunkt hält. Als Ausgangspunkt für die Ausführungen über das Intersubjek-

tivitätsproblem wählt Sartre das Phänomen *Scham*, das sich genau auf der Ebene des nicht-thetischen Bewusstseins (des präreflexiven Cogito) befindet und in welchem der Andere sich unmittelbar kundgibt. Damit versucht Sartre zu zeigen, dass ich mit dem Anderen (erst als jemandem) in einem ursprünglichen Bezug stehe, dass die Existenz des Anderen vorontologisch selbstverständlich ist. Als nächstes analysiert Sartre das Phänomen *Blick*. Hier ist schon die Rede von dem konkreten intersubjektiven Bezug zwischen mir und dem Anderen. Im Vergleich zu der Scham ist das Phänomen des Blicks mit der Reflexion des Bewusstseins verbunden: Unter dem Blick des Anderen erlebe ich die Modifikation meiner präreflexiven Situation. Diese wird reflexiv. In dem reflexiven Bewusstsein erfasse ich mein Objekt-Ich, das ich nur dank dem Anderen erfassen kann und welches meinen neuen ‚intersubjektiven' ontologischen Seinsmodus Für-Andere-Sein präsentiert.[570]

Wie man feststellen kann, zeigt der Verlauf der Argumentation Sartres, dass über die eigentliche intersubjektive Problematik nur dann gesprochen werden kann, wenn ich den auf mich gerichteten Blick des Anderen fühle, da ich in diesem Fall mein Für-Andere-Sein als Objekt-Ich bekomme. Kehren wir zu dem Hauptanliegen von *SN*, auf Grundlage des präreflexiven Cogito die ontologische Phänomenologie zu entwickeln, zurück, können wir folgendes feststellen: Das präreflexive Cogito hat bei der Konstitution der Intersubjektivität keinen Vorrang, wie es bei der Ausarbeitung des allgemeinen Problems des Bezugs zwischen dem Für-sich und An-sich in dem ontologischen Beweis der Fall ist.[571]

(2) Das zweite Problem nenne ich das Dilemma des idealen bzw. objektivierten Status vom ‚Ich'. Das betrifft die terminologische Definition des Begriffs ‚Ich' in der ontologischen Phänomenologie Sartres. In Kapitel *II.2.4.1. Das transzendente Ich* habe ich darauf hingewiesen, dass Sartre dem Ich[572] in *TE* den idealen formalen Sta-

---

570 Ebd., S. 513. Sartre spricht über mein Objekt-Ich als das *reale* Sein, das im Sinn der Für-Andere-Seins zu verstehen ist.

571 Diese Nichtübereinstimmung des Anliegens des einführenden Teils und des Hauptteils von *SN* nennt G. Seel ‚Diskonstinuität' und ‚Diskrepanz' von Einleitung und Hauptteil (Seel 1971, S. 23 f.).

572 Für Sartre ist das Ego ein Gesamtphänomen seiner formalen Seite ‚Ich' und der psychophysischen Seite ‚ICH'. Nach der Erörterung der „Theorie der *materialen Präsenz* des ICH" (*TE*, S. 55ff.) schreibt Sartre Folgendes: „Wir beginnen zu ahnen, dass das Ich und das ICH

tus zuschreibt, da dieses nicht auf der Ebene der Objekte der Welt zu finden ist. In *SN* spricht Sartre dagegen über das Objekt-Ich, das ich unter dem Blick des Anderen erwerbe und welches den gleichen Status wie andere Objekte in der Welt hat. Das Ich ist unter dem Blick des Anderen objektiviert. Dennoch habe ich gezeigt, dass Sartre die erste Bedeutung von ‚Ich', das er in seinem Frühwerk *TE* vorgeschlagen hat, in *SN* in seinen Ausführungen über die interne wechselseitige Negation aufbewahrt hat. So hat er auf der Stufe der ‚Selbstheit'[573] das Ich als Ich-Selbst genau im Sinn der formalen Struktur des Bewusstseins von *TE* interpretiert. Bei der Analyse der These ‚Der Andere ist Nicht-Ich-nicht-Objekt' habe ich gezeigt, dass die Interpretation des ‚Ich' in dieser Formel auch doppeldeutig ist: Man kann dieses ‚Ich', das der Andere nicht ist, entweder als Objekt oder als Subjekt interpretieren.[574]

Das sind im Umriss die zwei Hauptprobleme der Ausarbeitung der Intersubjektivität bei Sartre, auf welche ich nach der Analyse der theoretischen Voraussetzungen seiner Blicktheorie hinweisen kann. Trotz dieser entdeckten Schwierigkeiten in seiner Argumentation besteht das Verdienst Sartres bei der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems darin, dass er die Gleichrangigkeit der Subjekte der Inter-*Subjektivität* (Für-siche) und ihre mundane Koexistenz als Grundprinzip seiner Intersubjektivitätstheorie im Vergleich zu der von Husserl vorausgesetzt hat. Bei Husserl, wie wir gesehen haben, ging es um das Konstitutionsverfahren, das viele Probleme für seine Verwirklichung aufgedeckt hat. Der überragende Einfall Sartres dagegen besteht darin, dass er anstrebte, den ursprünglichen Bezug zu dem Anderen zuerst in dem alltäglichen Leben zu finden. In der Alltäglichkeit verweist er auf solche Phänomene wie die Scham und den Blick. Was die Scham angeht, gebrauchte Sartre den Verweis auf dieses Phänomen auf der Ebene des präreflexiven Cogito, um zu zeigen, dass es *jemanden* prinzipiell gibt. Die Scham ist ein implikatives Phänomen, das als der methodische Ausgangspunkt für die weiteren Ausführungen zum Thema Intersubjektivität zu bezeichnen ist. In der Blickanalyse hat Sartre folgendes gezeigt: Sobald der Andere mich erblickt, habe ich keine Zweifel an seiner konkreten Koexistenz. Sartres

---

eins sind" (*TE*, S. 59). Deswegen kann man das ‚Ich' und das ‚Ego' in der Theorie des transzendenten Ego Sartres identifizieren und für das Bestimmen eines transzendenten Phänomens verwenden.

573 Kap. II.2.4.2.1.

574 Kap. II.2.4.2.2.

Verdienst ist es, dass er sich mit dem Verweis auf diese Phänomene der Alltäglichkeit, in welchen der Andere sich kundgibt, nicht begrenzt hat. Sein Anliegen war, diese gleichzeitig in den Phänomenen *Scham* und *Blick* entdeckte Koexistenz mit dem Anderen argumentationslogisch zu begründen. Dieses theoretische Fundament hat er in Form der internen wechselseitigen Negation ausgearbeitet.

III. Zusammenfassung

Der Zweck der Arbeit war, die phänomenologischen Konzeptionen der Intersubjektivität bei Husserl und bei Sartre unter Berücksichtigung der Hauptzüge ihrer phänomenologischen Theorien darzustellen bzw. zu analysieren. Die Hauptschwierigkeiten, welche in der argumentativen Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems in beiden Varianten der Phänomenologie verankert sind, habe ich dargestellt (Kap. I.3. und Kap II.3.). Jetzt soll die Aufgabe sein, eine komparative Darstellung der verallgemeinerten Ergebnisse der ganzen Untersuchung zu erbringen.

An dieser Stelle möchte ich diejenigen Schwerpunkte in den phänomenologischen Konzeptionen Sartres mit denen Husserls zusammenfassen, die einen deutlichen Einfluss auf die Lösung des Intersubjektivitätsproblems haben. Es gilt, vorerst auf den Unterschied in der Beschreibung der Struktur des Bewusstseins hinzuweisen, so wie Husserl und Sartre diese verstehen. Die Hauptthese Sartres, die er schon in *TE* aufgestellt und welche er auch in *SN* vertretet hat, lautet, dass das Bewusstseinsleben frei von jedem Inhalt ist. Es ist leer, hat nichts Substanzielles an sich. Das bedeutet, dass in dem Bewusstsein, wie Sartre seine Struktur verstanden hat, weder das transzendentale Ich noch der noematische Sinn vorkommen; die Begriffe, welche eine so große Rolle für die Phänomenologie Husserls gespielt haben.[575] Dieser Unterschied in der Konzeption der Bewusstseinsstruktur bei Husserl und bei Sartre hat Einfluss auf die Lösung der Intersubjektivität. Betrachten wir diese Punkte genauer.

(1) Die Frage nach dem Ich habe ich in beiden Teilen, sowohl über Husserl (Kap. I.2.2. Das transzendentale Ich) als auch über Sartre (Kap. II.2.4.1.1. Das transzendente Ich), diskutiert. Für Husserl stellt das transzendentale Ego das Erste in dem transzendental-phänomenologischen Sinn dar: Es ist das Konstitutionszentrum der phänomenologischen Realität. Im Kontext der Intersubjektivität bedeutet dies, dass das *alter ego* sich in den intentionellen Leistungen ‚meines' Ego konstituiert.[576] Die Hauptthese Sartres im Vergleich zu der Egologie Husserls ist, dass das Ich keinen

---

575 Hierzu Kap. II.1.3.

576 *CM*, S. 122, 175. Auch Kap. I.3.

Platz in dem transzendentalen Bewusstsein einnehmen kann. Das Ich ist in der Theorie Sartres eindeutig transzendent, da Sartre das Bewusstsein als die Leere und somit nicht als substanziell charakterisiert. Für die Intersubjektivitätstheorie hat diese nonegologische Konzeption des Bewusstseins Sartres zur Folge, dass das Ego Husserls nicht nur die transzendentale Position (wenn diese auch ‚Transzendenz in der Immanenz' genannt wird), sondern auch den Vorrang bei der Konstitution der Intersubjektivität in der Intersubjektivitätstheorie Sartres als solches verliert.

Wie haben es in der Theorie der Intersubjektivität bei Sartre mit einem ‚Umkippen' der Situation zu tun: Ausgangspunkt für die Stiftung der Intersubjektivität ist von vornherein nicht das transzendentale Ego Husserls (dieses ist außerdem transzendent in der Theorie Sartres) und ebenso kein ‚mein' Für-sich, für welches Sartre den intersubjektiven Bezug ausgearbeitet hat. Es geht in der Intersubjektivitätstheorie Sartres vielmehr um eine mundane Koexistenz von mir und dem Anderen in Form einer ursprünglichen Anwesenheit des Anderen bei mir. Diese ‚ursprüngliche Anwesenheit' hat Sartre sowohl phänomenologisch als auch argumentativlogisch zu beweisen versucht. Die Analyse der Situation ‚Scham', mit welcher er die Ausführungen über seine Intersubjektivitätstheorie beginnt, zeigt auf einen implikativen Anderen, dessen Existenz schon im Voraus auf der Ebene meines präreflexiven Bewusstseins gemeint ist.[577] Im Folgenden hat er gezeigt, dass die Existenz des Anderen ihrer Natur nach ‚pränumerisch' ist. Damit wird bei Sartre meine „fundamentale Anwesenheit bei allen Menschen"[578] postuliert. Sowohl die Schamanalyse als auch die Auslegung des Sinns des Blicks begründen die phänomenologische Linie in der Argumentation Sartres, die auf die ursprüngliche Koexistenz der Für-siche verweist. Sartre hebt sich von Husserls Ansatz ab, indem er behauptet, dass dessen Reduktionstheorie im Schamphänomen ihre Grenzen findet: Der Andere in diesem Schamgefühl kann nicht reduziert werden. Die Formel des Schamgefühls sieht so aus: ‚Ich schäme mich vor einem Anderen'. Ist dieser Andere durch das Reduktionsverfahren aus dem Spiel, gibt es ab sofort niemanden, vor dem ich mich schäme, und das Phänomen *Scham* verliert seinen eigentlichen Sinn.[579]

---

577 Hierzu Kap. II.2.1.
578 *SN*, S. 502. Auch Kap. II.2.3.2.
579 *SN*, S. 490.

Die theoretischen Grundlagen der Frage nach der Existenz des Anderen sind im Spiel, sobald Sartre diesen Bezug zwischen den Für-sichen dialektisch auszuarbeiten versucht. Die Analyse der ersten Stufe der internen wechselseitigen Negation, durch welche meine Selbstheit erworben wird, hat uns gezeigt, dass der Andere schon existieren muss, bevor er in dieser Negation abgelehnt wird.[580]

Fazit: Dass die Intersubjektivitätstheorie Sartres nicht mehr aus dem Zentrum eines Subjektes der Inter-*subjektivität* entwickelt wird, erkläre ich mit der theoretischen Voraussetzung seiner phänomenologischen Ontologie, in welcher es keinen Vorrang ‚meines' transzendentalen Ego wie bei Husserl gibt. Mein Für-sich und das des Anderen sind gleichrangig.

(2) Sartres Radikalisierung des Begriffs ‚Intentionalität' und der Bewusstseinsstruktur[581] besteht darin, dass er dem Bewusstseinsleben das präreflexive Bewusstsein zugrunde legt und dieses als die absolute Leere versteht. Da sein Bewusstsein leer ist, zieht er die Konsequenz, dass der noematische Sinn Husserls keinen Platz im Bewusstsein haben kann.[582] Damit ist eine wichtige Folge für das Intersubjektivitätsproblem verbunden. In dem Teil über die Intersubjektivitätstheorie Husserls habe ich gezeigt, dass die am besten passende Deutung der primordialen Welt (‚immanente Transzendenz') genau die Gesamtheit der noematischen Sinne in dem Bewusstsein ist, die in Korrelation zu der transzendenten objektiven Welt steht. Meine Analyse hat gezeigt, dass sich diese Stufe der ‚immanenten Transzendenz' in dem Vorgang der Intersubjektivitätskonstitution in *CM* als problematisch erwiesen hat.[583] Kehren wir zur Theorie des absoluten Bewusstseins bei Sartre zurück, dann können wir sagen, dass die ‚immanente Transzendenz' Husserls, auf deren Grundlage die objektive Welt in *CM* konstituiert werden kann[584] und welche problematisch war, in der phänomenologischen Ontologie Sartres prinzipiell unmöglich ist.[585]

---

580 Siehe Kap. II.2.4.2.1.
581 Siehe Ende Kap. II.1.2.2.
582 *SN*, SS 31, 35. Hierzu Kap. II.1.2.2.
583 Hierzu Kap. I.2.3.2. und Kap. I.3.
584 *CM, § 47*.
585 Hierzu Kap. II.1.3.

Nach dieser Darstellung der Hauptkonsequenzen meiner Untersuchungen, in welchen der Einfluss der Hauptzüge der phänomenologischen Theorien bei Husserl und Sartre auf die Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems nachvollzogen wurde, möchte ich auf einen Punkt hinweisen, der Sartre, meiner Meinung nach, besser als Husserl gelungen ist. Es handelt sich um die Konstitution der objektiven Welt, die Sartre schlüssiger als Husserl darstellt. Dies soll anhand der folgenden zwei Punkte dargelegt werden.

Erstens ist die Konstitution der objektiven Welt mit der Verschiebung der Akzente in der Ausarbeitung des Intersubjektivitätsproblems bei Husserl und Sartre verbunden. Bei Sartre hängt der Erfolg der Konstitution der objektiven Welt nicht wie bei Husserl von meinen konstitutiven Leistungen ab, sondern sie ist ein Faktum unserer Koexistenz mit dem Anderen. Der Andere, dessen Existenz für mich unentbehrlich ist, hat eine besondere verweltlichende Funktion: Indem er mich erblickt, bringt er ‚mich' in den objektiven Raum und die Zeit.[586] Dies bedeutet Folgendes: Indem ich ‚mich' durch die Phänomene ‚Scham' und ‚Blick' der unbezweifelbaren Existenz des Anderen vergewissere, vergewissere ich mich auch der Existenz unserer gemeinsamen objektiven Welt.

Zweitens interpretiert Sartre die Intentionalität in einem ganz anderen Sinn als Husserl. In beiden Theorien ist das Bewusstsein intentionell, in diesem Sinn ist es das ‚Bewusstsein von etwas.' Dennoch ist das Bewusstsein bei Sartre dadurch charakteristisch, dass sein ‚Bewusstsein von etwas zu sein' immer ‚Etwas' voraussetzt. Dieses Etwas ist in keinem Fall das Noema Husserls, sonst würde das Bewusstsein seine Durchsichtigkeit verlieren. Dieses Etwas ist ein Objekt in der Welt. Es ‚impliziert' das An-sich in seinem Sein. Der intentionale Bezug zwischen dem Für-sich und dem An-sich oder dem Phänomen der Welt ist unentbehrlich. Mit dem Verweis auf den ontologischen, nicht konstitutiv mit dem Sinn vermittelten Bezug hat Sartre die problematische Stufe der immanenten Transzendenz Husserls überwunden. *Die Existenz der objektiven Welt ist in gleichem Maße selbstverständlich wie die Existenz des pränumerischen Anderen*.

---

586 *SN*, S. 480 f. Auch Kap. II.2.3.1.

So sind wir langsam am Ende unserer Untersuchungen zum Thema ‚das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre' angelangt. Wir haben gesehen, dass das Intersubjektivitätsproblem sowohl für Husserl als auch für Sartre eine wichtige Bedeutung hat. Bei ihrer Lösung haben beide Phänomenologen mit verschiedenen Konstruktionen zu zeigen versucht, dass die Phänomenologie eine universale Wissenschaft ist; diejenige, die man als eine Wissenschaft für *alle* deuten muss.

Literaturverzeichnis

Quellen

Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana, Den Haag: Martinus Nijhoff bzw. Kluwer Academic Publishers 1950 ff.):

Band I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträg*, ed. St. Strasser, 1950 (zit.: ***CM***).

Band III: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,* ed. K. Schumann, 1976 (zit.: ***Ideen I***).

Band IV: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel, 1952.

Band V: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. M. Biemel, 1952.

Band VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, 1954.

Band VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, ed. R. Boehm, 1956.

Band VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, ed. R. Boehm, 1959 (zit.: ***Erste Philosophie II***).

Band X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893 – 1917), ed. R. Boehm, 1962 (zit.: ***Zeitbewusstsein***).

Band XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil: 1905 – 1920, ed I. Kern, 1973 (zit.: ***Intersubjektivität I***).

Band XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921 – 1928, hrsg. von I. Kern, 1973 (zit.: ***Intersubjektivität II***).

Band XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil: 1929 – 1935, hrsg. von I. Kern, 1973 (zit.: ***Intersubjektivität III***).

Band XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. P. Jansen, 1974.

Band XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, ed. E. Holenstein, 1975.

Band XIX: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. U. Panzer, 1975 (zit.: ***LU II***).
Husserl, E., 1999, *Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie*, in: *Husserl Studies*, n. 2, Dordrecht, S. 200-254 (zit.: ***Methode***).
Sartre, J.-P., 2001, *Das Sein und das Nichts,* Hamburg (zit.: ***SN***).
Sartre, J.-P., 2000a, *Die cartesianische Freiheit*, in*: Der Existenzialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays*, Hamburg.
Sartre, J.-P., 2000b, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, in: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays*, Hamburg. (zit.: ***SS***).
Sartre, J.-P., 2000c, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, in: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays*, Hamburg. (zit.: ***EH***).
Sartre, J.-P., 1998, *Die Wörter*, Hamburg.
Sartre, J.-P., 1982a, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität*, in: *Die Transzendenz des Ego*, Hamburg, S.33-38.
Sartre, J.-P., 1982b, *Die Transzendenz des Ego*, in: *Die Transzendenz des Ego*, Hamburg, S.39-97 (zit.: ***TE***).
Sartre, J.-P., 1982c, *Die Imagination*, in: *Die Transzendenz des Ego*, Hamburg, S.222-243.

Sekundärliteratur

Aguirre, A. F., 1982, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt.
Aguirre, A. F., 1970, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, den Haag.
Barnes, H. E., 1992, *Sartre´s ontology: The revealing and making of being*, in: Christina Howells (Hg.), *Sartre*, Cambrige University Press, S. 13-39.
Brands, H., 1982, *"Cogito ergo sum". Interpretation von Kant bis Nietzsche*, München.
Borisov, E., 1999, *Problema Intersubjektivnosti v fenomenologii Gusserlja (Das Problem der Intersubjektivität in der Phänomenologie Husserls)*, in: *Logos №11*, Moskau.
Bubner, R.R., 1964, *Phänomenologie, Reflexion und cartesianische Existenz. Zu Jean-Paul Sartres Begriff des Bewußtseins*, Bamberg.
Cumming, R., 1992, *Role-playing: Sartre´s transformation of Husserl´s phenomenology*, in: Christina Howells (Hg.), *Sartre*, Cambrige University Press, S. 39-67
Damast, T., 1994, *Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zur Einleitung in ‚L´être et le néant'*, Berlin.
Danto, A.C., 1987, *Jean-Paul Sartre*, Göttingen.

Düsing, E., 1986, *Intersubjektivität und Selbstbewustsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln.

Fink, E., 1933, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: *Kantstudien*, Bd. 18, S.368-383.

Frank, M., 2002, *Sartres Vortrag* Conscience de soi et connaissance de soi. *Eine Argumentationsskitze*, in: H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg, S. 247-264.

Frank, M., 1993, *Wider apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M, S. 273-289.

Fretz, L., 1992, *Individuality in Sartre´s philosophy*, in: Christina Howells (Hg.), *Sartre*, Cambrige University Press, S. 67-102.

Frischmann, B./ Mohr, G., 2001, *Leib und Person bei Descartes und Fichte*, in: V. Schürmann (Hg.), *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft*, Frankfurt/M u. NY, S. 154-177.

Gadamer H.-G., 1988, *Das Sein und das Nichts*, in: König (Hg.), *Sartre. Ein Kongres*, Hamburg, S. 37-54.

Gadamer, H.-G., 1965, *Wahrheit und Methode*, Tübingen.

Gurwitsch, A., 1941, *A non-egological conception of consciousness*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, S. 325-338.

Gurwitsch, A., 1975, *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin/NY.

Gurwitsch, A., 1977, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin/NY.

Haardt, A., 1985, *Husserl in Russland*, München.

Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.

Hana, G-G., 1965, *Freiheit und Person*, München.

Hartmann, K., 1963, *Grundzüge der Ontologie Sartres*, Berlin.

Hartmann, K., 1966, *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur ‚Critique de la raison dialektique I'*, Berlin.

Heidegger, M., 1976, *Sein und Zeit*, Tübingen.

Held, K., 1963, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelten am Leitfaden der Zeitproblematik*, Köln.

Held, K., 1972, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischen Forschung*, Haag, S. 3-60.

Hoche, H.-U., 1971, *Selbst- und Fremderfahrung bei Husserl und Sartre*, in: *Zeitschrift für Philosophische Fohrschung*, Bd. 25, S. 172-186.

Hopkins, B. C., 1993, *Intentionality in Husserl and Heidegger*, Boston.
Honneth A., 1988, *Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in: König (Hg.), *Sartre. Ein Kongres*, Hamburg, S. 73-83.
Janssen, P., 1970, *Geschichte und Lebenswelt*, Nijhoff.
Iribarne, J. V., 1994, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München.
Kampits, P., 1975, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine Sozialontologische Untersuchung*, Wien.
Knecht, I., 1972, *Sartres Theorie der Entfremdung*, Bonn.
Kozlowski, R., 1991, *Die Aporien der Intersubjektivität: eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Würzburg.
Lacan, J., 1973, *Schriften I*, N. Haas (Hg.), Breisgau.
Landgrebe, L., 1982, *Faktizität und Individuation,* Hamburg.
Leibniz, G.W., 1996, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 2., Hamburg.
Lutz-Müller, M., 1976, *Sartres Theorie der Negation*, Bern.
Marbach, E., 1974, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, den Haag.
Meist, K., 1980, *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 34, S. 561-589.
Mensch, J. R., 1988, *Intersubjectivity and transcendental idealism*, NY.
Merleau-Ponty, M., 2000, *Sinn und Nicht-Sinn*, München.
Michelini, D.J., 1981, *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*, Frankfurt/M.
Mohr, G., 1991, *Das sinnliche Ich,* Würzburg.
Mohr, G., 2002a, *Descartes über Selbstbewusstsein und Person*, in: H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg, S. 129-144.
Mohr, G., 2002b, *Was ist eine Person? Begriffsgeschichte und aktuelle Diskussionen*, in: G. Mohr (Hg.), *Was ist eine Person?*, Bremen, S. 9-30.
Möckel, C., 1998, *Einführung in die transzendentale Phänomenologie*, München.
Patočka, J., 1990, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart.
Perler, D., 1998, *Renè Descartes*, München.
Pihlström, S., 1996, *A Solipsist in a Real World*, in: *Dialectica*, Vol. 50, No. 4, S. 275-291.
Pihlström, S., 2000, *Two kinds of methodological solipsism*, in*: Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 2, S.73-87.
Regenbogen, A., 1969, *Sartres Theorie der Intersubjektivität*, Berlin.
Shin, G. H., 1978, *Die Struktur des inneren Zeitbewusstseins*, Bern.
Schmid, H. B., 2000, *Subjekt, System, Diskurs*. Dordrecht.

Schütz, A., 1957, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: *Philosophische Rundschau*, S. 81-107.
Schütz, A., 1948, *Sartre's theory of the alter ego*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, S.183-199.
Schütz, A., 1971, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I-III, Den Haag.
Schütz, A./ Gurwitsch, A., 1985, *Briefwechsel 1939-1959*, R. Grathoff (Hg.), München.
Seel, G., 1971, *Sartres Dialektik*, Bonn.
Špet, G., 1914, *Yavlenie i smysl (Erscheinung und Sinn)*, St. Petersburg.
Ströker, E., 1987, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Frankfurt/M.
Ströker, E./ Janssen P., 1989, *Phänomenologische Philosophie,* Freiburg/München.
Suhr, M., 1989, *Sartre zur Einführung*, Hamburg.
Theunissen, M., 1981, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. vermehrte Aufl., Berlin/NY.
Tugendhat, E., 1979, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen,* Frankfurt/M, 8.-12. Vorlesung, S. 164-192.
Verweyst, M., 2000, *Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan,* Frankfurt/NY.
Waldenfels, B., 1983, *Das umstrittene Ich. Ichloses und ichhaltiges Bewusstsein bei A. Gurwitsch und A. Schütz*, in: Sozialität und Intersubjektivität, München, S.15-31.
Waldenfels, B., 1971, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff.
Waldenfels, B., 1992, *Einführung in die Phänomenologie*, München.
Waldenfels, B., 1983, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Mein.
Werner M., 1987, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München.
Yamaguchi, I., 1982, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague/Boston/London.
Zahavi, D., 1996, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London.
Zeltner, H., 1959, *Das Ich und die Andern. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung XIII*, S. 288-315.

Alexei Krioukov was born in Novosibirsk (Russia) in 1971. After finishing his primary school he studied geodesy at the Geodesy Institute in Novosibirsk. Then he studied philosophy at St. Petersburg State University where he started to work on his thesis as a postgraduate student. From 1999 till 2003 he was a postgraduate student at Bremen University (DAAD-scholarship). On the 14 of February 2003 he defended his thesis „Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre“ on the philosophical faculty of the University of Bremen. At present Alexei Krioukov lives in St. Petersburg and teaches at one of the high schools. His scientific interests are: the problem of intersubjectivity and time in phenomenology, German classical philosophy and modern French philosophy.

ibidem-Verlag
Melchiorstr. 15
D-70439 Stuttgart

info@ibidem-verlag.de

www.ibidem-verlag.de
www.edition-noema.de
www.autorenbetreuung.de